مولینا عبید اللہ سندھیؒ

اور

اُن کے ناقد

مولینا سعید احمد ایم۔اے اکبر آبادی

سندھ ساگر اکادمی لاہور

مولانا عبید اللہ سندھی

اور

اُن کے ناقد

از

مولانا سعید احمد ایم۔ اے اکبرآبادی

سندھ ساگر اکادمی۔ لاہور

قیمت دو روپے بارہ آنے　　　جنوری ۱۹۴۶ء

مرکنٹائل پریس چیمبرلین روڈ لاہور میں باہتمام محمد صدیق پرنٹر پبلشر نے
چھپوا کر سندھ ساگر اکادمی ٹمپل روڈ لاہور سے شائع کی۔

۴۹/۹۴ و ۶۵/۸۴ و ۸۱/۹۶ و ۱۱۱/۱۹۲ صفحات گیلانی الیکٹرک پریس ہسپتال روڈ لاہور میں
چھپے

عرضِ ناشر

"مولانا عبید اللہ سندھی" نام کی کتاب پر ستمبر ۱۹۴۴ء کے "معارف" میں مولینا مسعود عالم ندوی کے قلم سے تنقید شائع ہوئی۔ اور "معارف" کی اسی اشاعت میں مولینا سید سلیمان ندوی نے شذرات میں مولینا عبید اللہ سندھی مرحوم کی وفات کا ذکر کرتے ہوئے تعزیت کی ایک دو سطریں بھی لکھیں۔ بے شک شذرات نگار کو اس بات کا پورا حق تھا کہ اگر وہ چاہتے تو مرحوم کے متعلق تعزیت کی یہ ۲ سطریں بھی نہ لکھتے، لیکن اس ضمن میں "معارف" میں جو تنقید چھپی، وہ نہ صرف یہ کہ "انتہائی غضب آلود، اشتعال انگیز اور ہیجان پرور لب و لہجہ میں لکھی گئی تھی اور اُسے ٹھیک اس مہینہ میں شائع کیا گیا تھا جب کہ مولینا سندھی کے انتقال پُر ملال سے ان کے ہزاروں عقیدت مندوں، دوستوں اور شاگردوں کے دل چھلنی ہو رہے تھے" بلکہ یہ تنقید اپنے مطالب کے اعتبار سے بھی بڑی گمراہ کُن تھی۔ اور اس میں نہ تو اُن علمی مسائل سے انصاف کیا گیا تھا، جن پر کہ تنقید نگار کو اعتراض تھا، اور نہ مرحوم کے افکار کی صحیح ترجمانی کی گئی تھی۔

ہم تنقید نگار کے خلوص نیت پر شبہ نہیں کرتے، لیکن بدقسمتی یہ ہے کہ مولینا مسعود عالم کا انداز بیان علمی نہیں بلکہ خطیبانہ ہے اور دقیق علمی مسائل پر علمی سنجیدگی اور حکیمانہ غور و فکر کی بجائے منبرِ خطابت سے گفتگو کرنا ٹھیک نہیں ہوتا۔ اگر تنقید نگار مولینا مرحوم

کے افکار پر ٹھنڈے دل سے اور جذبات کی رو میں نہیں بلکہ علمی نقطۂ نظر سے بحث کرتے اور مرحوم کی جو غلطیاں ہوتیں، اُن کو آشکارا فرماتے تو نہ صرف اہل علم ان کی اس کوشش کو سراہتے بلکہ ہمیں یقین ہے کہ خود مرحوم کی روح کو اس سے بڑی مسرت ہوتی، کیونکہ مرحوم کو زندگی میں جو چیز سب سے زیادہ عزیز تھی، وہ یہی احقاقِ حق تھا۔

"معارف" کی اس تنقید کے جواب میں مولانا سعید احمد اکبرآبادی نے "برہان" میں "تبصرہ پر تبصرہ" کے عنوان سے مضامین کا ایک سلسلہ لکھا۔ اور نقل اور عقل ہر دو جہت سے یہ ثابت کیا کہ اس تنقید کی عمارت کتاب وسنت کی بنیادوں پر نہیں جیسے کہ تنقید نگار کا دعویٰ ہے، بلکہ شخصی یا زیادہ سے زیادہ طائفی معیاروں پر قائم ہے۔ ان مضامین کو لکھنے میں جس وسعت علم، عمق نظر، صحت استدلال اور زبان اور بیان کے حُسن داد آفرینی سے کام لیا گیا ہے، اس کو دیکھتے ہوئے، اور مسائل زیر بحث کی غیر معمولی اہمیت کا خیال کرتے ہوئے ہمیں یقین ہے کہ اس دور کی فکری تاریخ میں مولانا سعید احمد کے ان مضامین کو آگے چل کر خاص حیثیت حاصل ہوگی، اور گو ان مضامین میں جس بحث کو مولانا موصوف نے اُٹھایا ہے، وہ بقول اُن کے، ابھی نا تمام ہے، لیکن اس ناتمام بحث کا بھی محفوظ ہو جانا بے حد ضروری تھا چنانچہ ہماری درخواست پر مولانا نے ہمیں یہ اجازت مرحمت فرمائی کہ ان مضامین کو کتابی شکل میں یکجا کر دیا جائے۔ ہم تہ دل سے مولانا موصوف کی اس کرم گستری کے شکر گزار ہیں۔ کتاب کے آخر میں مولانا مسعود عالم کا تبصرہ بھی شامل کر دیا گیا ہے تاکہ جواب تبصرہ کے ساتھ اصل تبصرہ بھی سامنے آجائے۔

ناظم

سندھ ساگر اکادمی

فہرست مضامین

پیش لفظ

از محمد سرور

ہندوستان میں اٹھارہویں صدی کی ابتدا ہی سے مسلمانوں کا زوال شروع ہو گیا تھا۔ ۱۷۰۷ء میں عالمگیر علیہ الرحمۃ کا انتقال ہوتا ہے، اور اسکے فوراً بعد طوائف الملوکی شروع ہو جاتی ہے۔ دہلی کی مرکزی حکومت کے خلاف مرہٹوں، جاٹوں، اور سکھوں کا خروج تو ایک طرف رہا، خود مسلمان امرا آپس میں لڑنے لگے۔ اور نتیجہ یہ نکلا کہ نہ صرف دہلی کی مرکزی حکومت کمزور ہو گئی، بلکہ صوبوں میں مسلمانوں کی جو خود مختار ریاستیں قائم ہوئی تھیں، اُن میں سے اکثر مٹ گئیں، اور جو باقی رہیں، انکی آزادی چھن گئی۔ اس سے یہ ہوا کہ وہ مسلمان طبقے جن کا پیشہ سپاہ گری تھا، بے روزگار ہو گئے اور انکو کسبِ معاش کیلئے کمپنی بہادر کی فوجوں میں نوکری کرنی پڑی۔ اور وہ علمی اور تمدنی ادارے جو سلطنت کی مدد سے چل رہے تھے، بند ہو گئے اور اہلِ کمال و طالبانِ علم رزق کی تلاش میں مارے مارے پھرنے لگے۔ یہ حالت تھی کہ ۱۸۵۷ء کا ہنگامہ گرم ہوا، اور اسوقت مسلمانوں کی رہی سہی جو بھی جمعیت تھی، وہ اس ہنگامے کی نذر ہوئی اور اس طرح ہندوستان میں مسلمانوں کی تاریخ کا ایک ورق اُلٹ دیا گیا۔

زندہ قومیں جب زوال سے دوچار ہوتی ہیں تو وہ آسانی سے زمانے کے سامنے ہتھیار نہیں ڈالا کرتیں۔ اس کشمکش میں اُن میں اکثر غیر معمولی فکر و نظر اور ہمت و ارادے والے افراد پیدا ہوتے ہیں، جو جان توڑ کوشش کرتے ہیں کہ زوال کی رو کو تھامیں اور قوم کی تقدیر کو بدل دیں۔ اور اگر ان بزرگوں کی کوششیں کسی وجہ سے اسوقت بار آور نہیں ہوتیں، تو اسکے یہ معنی نہیں کہ انکی کوششیں رائگاں گئیں۔ اس سلسلے میں اکثر ایسا ہوتا ہے کہ جب قوم زوال کا پورا چکر کاٹ کر نئے سرے سے زندگی کیلئے تگ و دو شروع کرتی ہے تو بعد وال

کہ انہی بزرگوں کے افکار سے قوم کے دماغوں میں نئی حرکت اور اُنکے دلوں میں نئے ولولے پیدا ہوتے ہیں، اور اس طرح ہماری نئی نسلیں، "اِن نغمہ ہائے رمیدہ" سے نئی زندگی حاصل کرتی ہیں۔

۱۷۰۷ء سے ہمارے ہاں زوال شروع ہوا، اسکی روک تھام کیلئے مسلمانوں کے حکمران طبقوں نے بھی کوششیں کیں اور عوام نے بھی اسکے لئے جانیں لڑائیں۔ حکمرانوں میں آصف جاہ، حیدر علی، ٹیپو اور [illegible] پیش پیش تھے! اور قومی زوال کے خلاف جمہور مسلمانوں میں جو حرکت پیدا ہوئی، اس کا سلسلہ دہلی کے ایک بزرگ اور عارف سے شروع ہوتا ہے۔ شاہ ولی اللہ عالمگیر کی وفات سے چار سال پہلے پیدا ہوئے، پندرہ سال کے تھے کہ اپنے والد کی مسندِ درس پر بیٹھے! اور پھر ساری عمر درس و تدریس اور تصنیف و تالیف کے ذریعہ اپنے افکار و تعلیمات کی تبلیغ فرماتے رہے۔ آپ کے بعد آپ کے صاحبزادے شاہ عبدالعزیز نے اس امانت کو سنبھالا۔ یہانتک کہ یہ دینی اور فکری تحریک ایک سیاسی جمعیت کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے اور سید احمد شہید اور شاہ اسمٰعیل شہید اور ان کی جماعت ہندوستان اور افغانستان کی سرحد پر اپنی حکومت قائم کرتی ہے۔ پھر پنجاب کی سکھ حکومت سے اس کی ٹکر ہوتی ہے اور یہ دونوں بزرگ شہید ہو جاتے ہیں۔ اور ان کے جاں نثاروں کی جماعت تتر بتر ہو جاتی ہے۔ یہ ۱۸۳۱ء کا واقعہ ہے اور اس کے کچھ عرصہ بعد ۱۸۵۷ء میں ہندوستان پر انگریزوں کا پورا تسلط ہو جاتا ہے۔

۱۸۳۱ء میں بالاکوٹ کے مقام پر سید احمد شہید اور شاہ اسمٰعیل شہید کی شہادت اور ۱۸۵۷ء میں "ہندوستان کی پہلی جنگ آزادی" کی ناکامی پر مسلمانوں کی سیاسی جد و جہد کا ایک دور ختم ہوتا ہے۔ ان حوادث سے مسلمانوں کے فعال عناصر کا منتشر ہونا ایک یقینی امر تھا۔ لیکن تھوڑے عرصہ بعد ہی ہم دیکھتے ہیں کہ ہماری قوم کے ان فعال عناصر میں پھر ایک حرکت پیدا ہوتی ہے۔ چنانچہ اُن کا ایک حصہ ۱۸۶۶ء میں دیوبند میں اور دوسرا حصہ ۱۸۷۵ء میں علی گڑھ میں تعلیمی تحریکوں کے نام سے جد و جہد شروع کر دیتا ہے۔ یہاں سے مسلمانوں کے موجودہ دور کا آغاز ہوتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ دیوبند اور علی گڑھ یہ دو عنوان ہیں، ہمارے اس دور کی تمام علمی و عملی جد و جہد کے۔ دیوبند قدامت پسندوں اور محافظین کا مرکز بنا۔ اور علی گڑھ سے تجدد اور حاضر پرستی کی تحریک نے جنم لیا۔ ایک نے

"سلف صالح" کو اپنا نصب العین بنایا۔ اور علی گڑھ گو اصولاً "سلف صالح" کا منکر نہ تھا لیکن عملاً اس کی نظر ماضی پر بہت کم اور حال پر بہت زیادہ رہی۔ اس سے شاید ہی کسی کو انکار ہو کہ دیوبند اور علی گڑھ زندگی کے جن دو رجحانوں کے حامل ہیں، ہماری قوم کو اس وقت ان دونوں کی ضرورت تھی اور دونوں کے صحیح امتزاج ہی میں ہماری قومی زندگی کا روشن مستقبل مضمر ہے، کیونکہ اکثر و بیشتر محض قدامت پسندی جمود بن جاتی ہے اور اگر حاضر پرستی ہی فکر و عمل کی ساری کی ساری کائنات بن جائے تو اس سے قومی زندگی ٹھٹھر سی جاتی ہے۔ قدامت پسندی اور تجدد میں صحیح توازن کی اس وقت یہی صورت تھی کہ دیوبند اپنی حدود میں رہ کر کام کرتا اور علی گڑھ اپنی جگہ تجدد کی تحریک چلاتا، اور اس طرح ان دونوں اصلاح پسند انقلابی تحریکوں کا فطری ارتقا عمل میں آتا۔

کسی کو یہاں یہ غلط فہمی نہ ہو کہ دیوبند تو محض ایک دارالعلوم کا نام ہے۔ یہ بات صحیح نہیں۔ دیوبند ایک تعلیمی تحریک ہے اور تعلیم کبھی کتابیں پڑھنے اور پڑھانے تک ہی محدود نہیں رہتی۔ دیوبند ایک خاص فکر اور ایک خاص فلسفہ زندگی کی دعوت کے لئے وجود میں آیا تھا اور تقریباً اسّی سال سے وہ یہ دعوت دے رہا ہے اور روز بروز اس کی دعوت کا دائرہ وسیع ہوتا جا رہا ہے، اس مدت میں ہزاروں اور لاکھوں افراد دیوبند سے تعلیم پا کر ملک کے ہر حصہ میں اور قومی زندگی کے ہر شعبہ میں پہنچ چکے ہیں اور اس طرح دیوبندی فکر قوم کی معنوی اور جماعتی زندگی کا ایک مستقل اساس بن گیا ہے، دیوبند کی طرح علی گڑھ بھی محض ایک یونیورسٹی کا نام نہیں۔ علی گڑھ ایک مستقل تحریک ہے اور اس تحریک نے بھی ہماری نئی نسلوں کے ایک بہت بڑے حصے کو اپنے رنگ میں رنگ دیا ہے۔ جو سطحیں حاضر پرست نئے زمانے کے ہنگاموں سے متاثر ہو کر دیوبند کے دین کا انکار کرتا ہے وہ قوم کا بہی خواہ نہیں، بلکہ دشمن ہے اور جو شخص علی گڑھ کی پچاس سالہ سرگرمیوں سے آنکھیں بند کر لیتا ہے وہ اپنی قوم کو روشنی میں نہیں بلکہ اندھیروں میں لے جانے کی کوشش کرتا ہے۔ اس معاملہ میں صحیح راہ عمل یہ ہے کہ دیوبند اور علی گڑھ دونو ایک دوسرے سے قریب ہوں اور ایک دوسرے کی اہمیت اور افادیت کو سمجھیں۔

دیوبند اور علی گڑھ میں ہم آہنگی اور ایک دوسرے سے قربت کی اس ضرورت کو محض ہماری خوش فہمی

نہ سمجھا جائے بلکہ واقعات خود اس امر کی شہادت دیتے ہیں کہ بیشک شروع شروع میں تو دیوبند اور علی گڑھ میں ایک حد تک بُعد اور منافرت رہی، لیکن جوں جوں یہ تحریکیں ترقی کے قدرتی مراحل طے کرتی آگے بڑھیں، تو انکی باہمی منافرت بتدریج کم ہوتی گئی، اور انکے آپس کے روابط بڑھتے چلے گئے یہاں تک کہ ایک زمانہ ایسا آیا کہ علی گڑھ یونیورسٹی کے نوجوانوں نے دارالعلوم دیوبند کے صدر مدرس مولینا محمود حسن کو اپنا میر کارواں بنایا، اور ان کے مبارک ہاتھوں سے خود علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کی جامع مسجد کے اندر نیشنل مسلم یونیورسٹی کا افتتاح کرایا۔ یہ کیسے ہوا؟ اس کی تفصیل بھی سُن لیجئے۔

علی گڑھ جب وجود میں آیا تو سرسید احمد خاں میں ہر نئے کام کی بنیاد رکھنے والے کی طرح اپنے مشن کی فوری ضرورت اور اسکی غیر معمولی افادیت کے متعلق بڑا جوش و خروش تھا، چنانچہ قدرتی بات تھی کہ وہ اس معاملہ میں حدِ اعتدال پر نہ رہتے۔ مانا سرسید مشرقیت سے بیزار تھے، اور مغربیت کی محبت میں انکو بہت غلو تھا، لیکن انصاف سے دیکھا جائے تو سرسید کی مشرقیت سے یہ بیزاری اس بنا پر نہ تھی کہ وہ اپنی قوم کی علمی و تمدنی میراث سے بیگانہ تھے۔ "آثار الصنادید" کا مصنف، ابوالفضل کی "آئین اکبری" کا قدر داں اور مصحح، قرآن مجید اور انجیل و تورات کے مطالب کی مطابقت کی چھان بین کرنے والا محقق، اور ابن رشد، امام غزالی اور شاہ ولی اللہ ایسے حکمائے اسلام کی کتابوں سے اپنی عقلیت کی دعوت کے ثبوت میں دلائل و شواہد ڈھونڈھنے والا عالم مغربی تمدن کا پرستار تو ہو سکتا ہے لیکن اُسے قومی میراث تمدنی کا منکر نہیں کہا جا سکتا۔ بات دراصل یہ ہے کہ سرسید مشرقی دماغ کے جمود اور مشرقی وضع کی فرسودگی سے نالاں تھے، اور انہیں یقین تھا کہ اس کو ختم کئے بغیر قوم ترقی کی طرف ایک قدم بھی نہیں اٹھا سکے گی۔ چنانچہ انہوں نے وہی کیا، جو ہر تحریک کا بانی کرتا ہے یعنی ایک غلو کا توڑ دوسرے غلو سے کرنا چاہا۔

دوسری طرف دیوبند تھا جس کے بانی ۱۸۵۷ء میں انگریزوں سے لڑ چکے تھے، اور گو اس لڑائی میں انھیں شکست ہوئی، لیکن اس شکست کو انہوں نے تسلیم نہیں کیا، اور اگرچہ کھلم کھلا اب وہ اپنے دشمنوں سے لڑ نہیں سکتے تھے، لیکن انہوں نے علمی، فکری، تمدنی اور سیاسی محاذ پر اپنی لڑائی برابر جاری رکھی۔ علمائے دیوبند کی نسبت یہ سمجھنا کہ وہ انگریزی زبان کی تحصیل کو محض اس لئے ناجائز بتاتے تھے کہ یہ کافر کی زبان ہے ٹھیک

نہیں، سوال دراصل اُس وقت انگریزی پڑھنے کا نہ تھا، سرسید انگریزی کے ساتھ ساتھ قوم کو زندگی کی تمام مغربی قدروں کو بھی اختیار کرنے کی دعوت دے رہے تھے۔ دوسرے لفظوں میں اسکے یہ معنی تھے کہ تازہ تازہ شکست کھائی ہوئی قوم فاتح دشمن کے سامنے بالکل سرتسلیم خم کردے، ظاہر ہے علماء اس کے لئے کبھی تیار نہ ہوتے اور قوم کے متوسط اور نچلے طبقوں کو چھوڑ کر عوام مسلمان بھی اس کایا پلٹ کیلئے اس وقت راضی نہ تھے۔ ان حالات میں یہ قدرتی بات تھی کہ علی گڑھ مغربیت کی طرف جتنا زیادہ جھکتا، اُسی قدر دیوبند والے مغربیت سے بدکتے۔

یہ سب باتیں اُس زمانے کی ہیں جب کہ دیوبند اور علی گڑھ کی ابتدا ہوئی تھی لیکن جوں جوں زمانہ گزرتا گیا اور دونوں کو نئے نئے حالات سے سابقہ پڑا تو آپس کی یہ مغایرت آہستہ آہستہ کم ہوتی چلی گئی اور باہمی تقارب اور توافق کی راہیں زیادہ نکلنے لگیں حسن اتفاق سے سرسید کے بعد علی گڑھ کی کشتی کے ناخدا محسن الملک بنے، جو طبیعتاً اعتدال پسند اور زمانہ شناس تھے، انہوں نے علی گڑھ کی "نیچریت" سے علماء کو جو بدگمانی پیدا ہوگئی تھی، اُس کو دُور کرنے کی کوشش کی، اُن کے بعد وقار الملک آئے جن کے زمانے میں دیوبند اور علیگڑھ کے روابط اور بڑھے اور کوشش یہ کی جانے لگی کہ دیوبند کے فارغ التحصیل علی گڑھ میں انگریزی پڑھنے کے لئے جائیں، اور علی گڑھ کے گریجوایٹوں کو دیوبند میں اسلامی علوم حاصل کرنے کے مواقع بہم پہنچائے جائیں۔

اور یہ تین رجحانات جو علی گڑھ تحریک میں بروئے کار نظر آتے ہیں، کم وبیش اس قسم کی رجحانات خود دیوبند تحریک میں بھی پائے جاتے ہیں بانیانِ دیوبند میں سے مولینا رشید احمد گنگوہی کی طبیعت کا یہ رنگ تھا کہ ایک دفعہ کوئی "نیچری" مولینا محمد قاسم کا مہمان ہوا، مولینا نے اس کی عزت وتکریم کی تو مولینا گنگوہی کو "نیچری" کی اس عزت وتکریم سے اندیشہ ہوا کہ عام لوگ اس حسن سلوک کی وجہ سے "نیچری" کے بارے میں غلط فہمی میں نہ پڑ جائیں، اس کے برعکس بانیانِ دیوبند میں سے مولینا محمد قاسم تھے، جو علم دین کے ساتھ ساتھ فلسفہ وحکمت کا ذوق بھی رکھتے تھے، اور یہی وجہ ہے کہ انھیں نہ تو غیر مسلموں سے ملنے میں تامل ہوتا تھا، اور نہ کسی "نیچری" کی مدارات میں کوئی خدشہ نظر آتا تھا۔ ان دونو بزرگوں کے بعد

شیخ الہند مولینا محمود حسن آتے ہیں، وہ نہ صرف یہ کہ "نیچریوں" سے ملتے ہیں، بلکہ اسلام اور ہندوستان کی آزادی کے لئے ان کو اپنا رفیق کار اور رازدار بناتے ہیں۔ اور پھر ایک وقت آتا ہے کہ وہ ہندوؤں کی طرف بھی تعاون کا ہاتھ بڑھاتے ہیں، تاکہ اس طرح دونوں قومیں مل کر ہندوستان کو اجنبی غلامی سے آزاد کرائیں۔

خدانخواستہ اگر دیوبند سے مراد ایک ایسے مدرسے کی ہوتی جہاں عربی پڑھنے والے طلبہ آتے اور تعلیم پاکر اپنے گھروں کی راہ لیتے تو دیوبند کی زندگی میں یہ تبدیلیاں جو آپ اوپر دیکھ چکے ہیں، کبھی معرض وجود میں نہ آتیں۔ اور اسی طرح اگر علی گڑھ کا مقصد صرف یہ ہوتا کہ نوجوان وہاں انگریزی پڑھتے اور ڈگریاں لے کر سرکاری نوکریاں حاصل کرنے کے قابل ہو جاتے تو علی گڑھ میں جو انقلابات آئے اُن کا کہیں نشان نہ ہوتا۔ تعلیم ہو یا مذہب فلسفہ و حکمت ہو یا ادب و فن، اگر یہ چیزیں زندگی کے بہتے ہوئے دھارے سے بے تعلق ہو جائیں، تو یقینی طور پر بے روح ہو جاتی ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ دیوبند کا مقصد محض کتابی تعلیم نہ تھا۔ یہ تعلیم تو ایک ذریعہ تھی زندگی کی ان قدروں پر مسلمانوں کی زندگی کو تشکیل کرنے کا جن قدروں کی حقانیت پر بانیان دیوبند کو ایمان تھا۔ اس طرح سر سید نے سرکاری دفتروں کے لئے محض کلرک فراہم کرنے کے لئے علی گڑھ کا یہ کھڑاگ کھڑا نہیں کیا تھا، ان کے سامنے بھی زندگی کی چند قدریں تھیں جن کے متعلق اُن کو یقین تھا کہ اگر مسلمانوں نے نئے زمانے میں ان پر اپنی زندگی کو نہ ڈھالا تو وہ کہیں کے نہ رہیں گے۔ قصہ مختصر دیوبند اور علی گڑھ کی تحریکوں کا وجود ہماری قومی زندگی کے شدید تقاضوں کا نتیجہ تھا۔ یہی وجہ ہے جیسے جیسے زندگی بدلتی گئی، جب تک ان تحریکوں کی زندگی پر نظر رہی، یہ بھی اس کے ساتھ ساتھ بدلتی گئیں اور مجبوراً ان کو زمانے کے حالات اور گردوپیش کی ضروریات کا ساتھ دینا پڑا۔

خالص علمی لوگ اور اسی طرح خالص علمی ادارے اکثر اپنی دنیا آپ بنا لیتے ہیں، یہ دنیا عام طور پر نظری ہوتی ہے۔ اور وہ دنیا جس میں خدا کی مخلوق چلتی پھرتی، اور اپنی روزمرہ زندگی کی ضرورتیں پوری کرتی ہے، اس سے اس نظری دنیا کو بہت کم تعلق ہوتا ہے۔ اس طرح کے علمی لوگ اور علمی ادارے زندگی سے

دور رہ کر زندگی کے معیار بناتے اور انہی پر انسانوں کو ناپتے ہیں۔ اور صاف ظاہر ہے۔ ان معیاروں پر کسی انسان کا جو نظری دنیا میں نہیں، بلکہ مادی دنیا میں رہتا ہے، پورا اترنا قریب قریب ناممکن ہوتا ہے۔ چنانچہ ہوتا یہ ہے کہ یہ ادارے اور یہ لوگ قومی زندگی میں ممد و معاون ہونے کے بجائے اس کی ترقی کی راہ میں روک بن جاتے ہیں لیکن وہ علم یا وہ ادارہ جو زندگی سے اپنا تعلق نہیں توڑتا اور بدلتے ہوئے حالات میں انسانوں کی نت نئی ضروریات پر خواہ وہ ضروریات روحانی ہوں، یا جسمانی، معاشی ہوں یا سیاسی، اس کی نظر رہتی ہے، ایسا علم اور ایسا ادارہ قوم کی زندگی کا سب سے بڑا سہارا ہوتا ہے۔ اور ہر مشکل میں قوم کو اسی طرح کے اداروں سے رہنمائی ملتی ہے۔

سب دیوبند والوں کے متعلق ہم نہیں کہتے لیکن اس سے کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ ابتدا سے لیکر اب تک دیوبند میں ہمیشہ ایک ایسی سربرآوردہ جماعت رہی ہے جس کا ہاتھ ہمیشہ قوم کی نبض پر رہا۔ اور اس نے قومی زندگی کی ضروریات پر برابر نگاہ رکھی۔ واقعہ یہ ہے کہ ہندوستان بھر میں دیوبند ہی ایک ایسا ادارہ ہے۔ جسے ہم حقیقی معنوں میں جمہور کا ادارہ کہہ سکتے ہیں بیشک دیوبند ایک علمی و تعلیمی ادارہ ہے۔ لیکن اسکے باوجود اس نے مجموعی طور پر کبھی زندگی سے اپنا تعلق قطع نہیں کیا۔ اور یہی وجہ ہے کہ اس نے ہمیشہ قوم کی ہر مرحلہ پر رہنمائی کی ہے۔ جنگ ۱۸۵۷ء کے بعد ایک طرف مسلمانوں کے اندر جماعتی بے نظمی اور دینی انحراف پھیل رہا تھا، اور دوسری طرف آریوں اور عیسائیوں نے اسلام پر حملہ بول دیا تھا مولانا رشید احمد گنگوہی نے فقہ و حدیث کے درس و تدریس سے اور مولانا محمد قاسم نے اپنی بے نظیر تقریروں اور حکمت بھری کتابوں سے اس وقت ان رخنہ اندازیوں کا تدارک کیا۔ اسکے بعد جب ترکی کی خلافت پر دشمن نرغہ کرتے ہیں۔ اور اسلامی حکومت کا آخری نشان مٹانے کی کوششیں ہوتی ہیں تو دیوبند کے صدر مدرس مولانا محمود حسن پیرانہ سالی کے باوجود اٹھ کھڑے ہیں۔ اسکے بعد ۱۹۱۴ء کی جنگ میں ترکی کو شکست ہوتی ہے۔ اور مسلمانوں پر دنیا تنگ ہو جاتی ہے۔ اور ہر طرف مایوسی ہی مایوسی نظر آتی ہے کہ مولانا محمود حسن مالٹا سے رہا ہو کر واپس وطن آتے ہیں۔ اور اپنی قوم کو بتاتے ہیں کہ اب اسلام اور ہندوستان کو آزاد کرنے کا صرف ایک ہی حربہ ہے۔ چنانچہ قوم کے غیور اور ہمت والے طبقے شیخ الہند کے ارشاد پر آمنّا و صدقنا کہتے ہیں۔ اور ان کے بتائے ہوئے رستے پر چل کھڑے ہوتے ہیں۔

اس واقعہ پر بیس سال گذر جاتے ہیں۔ اور اس مدت میں ہندوستان کے اندر اور باہر کی دنیا میں بڑے بڑے انقلاب ہوتے ہیں۔ روس میں مارکسی فلسفہ اپنی اشتراکی حکومت بناتا ہے۔ اور اشتراکی افکار ایک سیلاب کی طرح

مشرق و مغرب میں پھیلنے لگتے ہیں، یورپ میں اسکے خلاف نازیت اور فسطائیت کی تحریکیں اٹھتی ہیں، ادھر اسلامی ملکوں میں قومی اور یورپی معیاروں پر افراد اور جماعت کی زندگی کو ڈھالنے کی کوششیں ہوتی ہیں۔ چنانچہ زمانے کے ان تموجات کی لہریں ہندوستان تک بھی پہنچتی ہیں۔ دوسری طرف خود ہندوستان کے اندر کی دنیا اس بیس سال کے عرصے میں بہت کچھ بدل جاتی ہے اور فکر و عمل کی وہ راہیں جو پہلے بڑی جاذب توجہ تھیں، اب دھندلی ہونے لگتی ہیں۔ بدلے ہوئے حالات میں عوام زندگی کے پہلے دھڑے پر چل نہیں پاتے اور خواص حیران و سرگرداں ہیں کہ نئے مسائل کے لئے نئے حل سوچیں۔ لیکن ملک کے کسی گوشے سے شعاع امید نہیں چمکتی۔ ہماری زندگی کے اس موڑ پر بھی دیوبندی کا ایک فرزند جو مولینا گنگوہی اور شیخ الہند کا تربیت یافتہ اور مولینا محمد قاسم اور شاہ ولی اللہ کے علم و حکمت سے فیض یاب ہوا تھا، ظاہر ہوتا ہے۔ اور وہ ان راہوں کی نشان دہی کرتا ہے۔ جن پر چلے بغیر ہندوستان میں نہ تو اسلام پنپ سکتا ہے اور نہ مسلمان عزت و وقار حاصل کر سکتے ہیں۔

مولینا عبید اللہ سندھی مرحوم جن کی شخصیت اور افکار زیر نظر کتاب کا موضوع ہیں، سب جانتے ہیں کہ دارالعلوم دیوبند کے فارغ التحصیل تھے، مولینا گنگوہی سے انہوں نے حدیث پڑھی تھی، اور شیخ الہند کے عزیز ترین شاگردوں میں ان کا شمار ہوتا تھا۔ مرحوم نے دیوبندی طریقہ پر تعلیم پائی، اور اسی طریقے پر ساری عمر طلبہ کو پڑھاتے رہے، اور آخر تک دیوبندی روح اور دیوبندی زندگی کے جو ضروری اعمال و آداب ہیں، انکو مرحوم نے برابر اپنا مسلک سمجھا۔ ہو سکتا ہے کہ کسی دیوبندی کو مرحوم کے افکار سے اختلاف ہو۔ لیکن یہ کہ کوئی شخص مولینا کو دیوبندی ماننے سے انکار کرے، تو یہ ایک بہت بڑی جسارت ہوگی۔

یہ دیوبندی عالم جب دارالعلوم سے فارغ ہوا تو اسے زندگی کی ایسی ایسی راہوں سے گزرنا پڑا کہ وہ مجبور تھا کہ ہر فکر والوں سے ملے، اور ہر جماعت کے کاموں کو دیکھے۔ اس زمانے میں اسے علی گڑھ کے نوجوانوں سے ملنا پڑتا، وہ انکی کتابیں پڑھتا، انکے مذہبی شکوک اور باطنی اضطراب کو سمجھنے کی کوشش کرتا، علی گڑھ یونیورسٹی میں جا کر وہاں کی زندگی کا مطالعہ کرتا۔ اسی سلسلے میں کانگریس کے ہندو کارکنوں سے بھی اس کے تعلقات پیدا ہوئے اور اس نے سرحد پار کی جماعت مجاہدین کو بھی جا کر دیکھا۔ الغرض ایک دیوبندی عالم ہندوستان میں رہ کر یہاں کی فکری و عملی سرگرمیوں کو جہاں تک جان سکتا تھا، وہ مرحوم نے جاننے اور انکو سمجھنے کی کوشش کی۔ اس کے بعد

۱۹۱۵ء میں قسمت انھیں کابل لیجاتی ہے اور سات سال کے بعد وہاں سے وہ ماسکو پہنچتے ہیں۔ وہاں سے ترکی اور ترکی سے اٹلی ہوتے ہوئے حجاز میں پناہ گزیں ہوتے ہیں۔ جس شخص نے مرحوم کو ایک بار بھی دیکھا ہے وہ خوب جانتا ہے کہ انکی آنکھیں کتنی تیز اور پُرسوز تھیں، ذہن کس قدر وسعت پذیر اور رسا اور دل کتنا بڑا تھا۔ ظاہر ہے وہ جہاں گئے ہونگے انھوں نے زندگی کو خوب دیکھا ہوگا۔ اور اپنی تمام نظری و فکری صلاحیتوں کو گردش کی زندگی کے نشیب و فراز کو سمجھنے میں پوری طرح لگا دیا ہوگا۔

مولینا ابوالاعلیٰ مودودی نے شاہ ولی اللہ کی مجددانہ تحریک کی ناکامی کے اسباب پر بحث کرتے ہوئے ایک جگہ لکھا ہے "جس دور میں ہمارے ہاں شاہ ولی اللہ صاحب، شاہ عبدالعزیز صاحب اور شاہ اسمٰعیل شہید پیدا ہوئے۔ اسی دور میں یورپ قرونِ وسطیٰ کی نیند سے بیدار ہو کر نئی طاقت کے ساتھ اُٹھ کھڑا ہوا۔ وہاں علم و فن کے محققین، مکتشفین اور موجدین اس کثرت سے پیدا ہوئے جنہوں نے ایک دنیا کی دنیا بدل ڈالی۔ اسکے بعد موصوف نے یورپ کے ان محققین کے نام گنائے ہیں۔ اور انہوں نے جو اخلاقیات، ادب، قانون، مذہب، سیاست، اور تمام علوم عمران پر زبردست اثر ڈالا اور جس طرح انتہائی جرات اور بیباکی کے ساتھ دنیائے قدیم پر تنقید کرکے نظریات و افکار کی ایک نئی دنیا کی بنا ڈالی" اس پر بحث کی ہے۔ آگے چل کر بڑی تفصیل سے اس نئی دنیا کی خصوصیات بیان کی ہیں۔ اور آخر میں فرمایا ہے "سید صاحب اور شاہ اسمٰعیل شہید جو عملاً اسلامی انقلاب برپا کرنے کیلئے اٹھے تھے، انہوں نے سارے انتظامات کئے مگر اتنا نہ کیا کہ اہل نظر علماء کا ایک وفد یورپ بھیجتے اور تحقیق کراتے کہ یہ قوم جو طوفان کی طرح چھاتی چلی جا رہی ہے اور نئے آلات، نئے وسائل، نئے طریقوں اور نئے علوم و فنون سے کام لے رہی ہے، اسکی اتنی قوت اور اتنی ترقی کا راز کیا ہے۔ اس کے گھر میں کس نوعیت کے ادارات قائم ہیں۔ اسکے علوم کس قسم کے ہیں" ان تفصیلات کو بیان کرنے کے بعد مولینا مودودی فرماتے ہیں کہ "کچھ سمجھ میں نہیں آتا کہ کس طرح ان بزرگوں کی نگاہ دوررس سے معاملہ کا یہ پہلو بالکل ہی اوجھل رہ گیا۔ اور آخر میں یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ بہرحال جب ان سے یہ چوک ہوئی تو اس عالم اسباب میں ایسی چوک کے نتائج سے وہ نہ بچ سکتے تھے"۔

بفرضِ محال اگر یہ مان لیا جائے کہ ان بزرگوں سے یہ چوک ہوئی، تو کیا انہی بزرگوں کے نقشِ قدم پر چلنے والے ایک صاحب نظر عالم نے اب اسکی تلافی نہیں کر دی۔ مولینا عبیداللہ سندھی نے وہ سب کچھ کیا جسکی توقع مولینا مودودی شاہ ولی اللہ صاحب، شاہ اسمٰعیل صاحب اور سید صاحب سے رکھتے تھے لیکن اسکے باوجود تعجب یہ ہے کہ موصوف ہی آج اس زمانے میں جبکہ دنیا اتنی بدل چکی ہے مرحوم کے افکار کو جو یورپ کو اچھی طرح سے دیکھنے اور اسکے انقلاب کو گہری نظر سے سمجھنے کے بعد پیش کئے گئے ہیں، سب سے زیادہ مخالف ہیں۔ مولینا مودودی کو مرحوم سے شکایت یہ ہے کہ وہ

سے مرعوب ہوگئے تھے، ممکن ہے موصوف کی یہ شکایت بجا ہو لیکن اس سے کوئی انکار نہیں کر سکے گا کہ مولینا سندھی ہی پہلے
صاحب نظر عالم ہیں، جنہوں نے یورپ کے انقلاب کو دیکھا اور جہاں تک ممکن تھا اسے سمجھنے کی بھی کوشش کی بیشک مولینا
مودودی کے نزدیک وہ یورپ سے مرعوب ہوگئے لیکن اب دیکھنا یہ ہے کہ کون سے اہل نظر علماء ایسے ہیں جو خیر سے یورپ جاتے ہیں اور
مسلمانوں کو بقول موصوف کے جس جامع اور ہمہ گیر اسلامی تحریک کی ضرورت ہے جو تمام علوم و افکار، تمام فنون و صناعات اور تمام
شعبہ ہائے زندگی پر اپنا اثر ڈالے اور تمام امکانی قوتوں سے اسلام کی خدمت لے" اس تحریک کیلئے وہاں سے کیا نسخہ عمل لاتے ہیں۔

ہمارا اپنا یقین ہے کہ ایک صاحب نظر عالم دین جو یورپ جائیگا، اور یورپ کے انقلاب کو سمجھ کر پوری خلوص اور دیانتداری سے جامع اور
ہمہ گیر پیمانہ پر تجدید ملت کا کام کرنا چاہے گا، وہ کم و بیش وہی شاہراہ عمل اختیار کریگا جو مولینا عبید اللہ سندھی نے تجویز فرمائی
تھی۔ لیکن اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ۱۹۳۹ء میں جب مولینا واپس وطن آئے تو خود انکے ذاتی حالات اور ملک کی
عام فضا اس کام کیلئے زیادہ سازگار نہ تھی۔ مرحوم پچیس سال تک ایک دوسرے ماحول میں اور سخت ہمت شکن اور روح
فرسا حالات میں زندگی گزار کر آئے تھے۔ اور چونکہ انکو اپنے کام کی بڑی جلدی تھی اور انکی عمر کا حاصل چلاؤ تھا، اسلئے کسی تحریک
کی دعوت کیلئے لوگ جس سکون کی توقع رکھتے تھے، وہ ممکن نہ تھا۔ اور پھر مزید دقت یہ آپڑی کہ انکی تعلیمات اور سیاسی افکار
کی ترجمانی ایک ایسے شخص کو کرنی پڑی، جو گو علمائے دیوبند کا عقیدتمند تو ضرور تھا لیکن جس علم اور بصیرت کی اس کام کے لیے
ضرورت تھی، وہ پوری طرح اس کا حامل نہ تھا۔ اسلئے ممکن ہے کہ مولینا مرحوم کی ترجمانی کا وہ پورا حق ادا نہ کر سکا ہو۔
خدا کا ہزار ہزار شکر ہے کہ ان سب کوتاہیوں کی تلافی "برہان" کے ان مضامین سے ہوگئی، ان مضامین کے لکھنے والے خود دار العلوم
کے فاضل ہیں۔ اور پھر خدا کے فضل سے علوم حاضرہ میں بھی پوری دستگاہ رکھتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ مولینا سعید احمد اکبرآبادی ایم
اے نے ان مضامین میں مولینا مرحوم کی ترجمانی فرما کر یہ ثابت کر دیا ہے کہ واقعی "حق بحقدار رسید"

مولینا عبید اللہ سندھی دیوبندی تھے۔ ظاہر ہے انکی ترجمانی ایک دیوبندی فاضل سے بہتر کون کر سکتا ہے اور پھر بات یہ ہے کہ مولینا زندگی
میں "طفرہ" کے قائل نہ تھے یعنی یہ نظریۂ فکر کہ زمانے یا جسم کی حرکت متصل نہیں ہوتی بلکہ وہ ایک نقطے سے دوسرے نقطے تک اور ایک
آن سے دوسری آن میں جست کرتا ہے۔ اسکے برخلاف وہ مسلسل اور متدرج ترقی کو ہی صحیح معنوں میں ترقی سمجھتے تھے۔ اب حقیقت یہ ہے کہ
مولینا کی فکری دعوت دیوبند کے تاریخی ارتقاء کی ایک منزل ہے اور ضرورت ہے کہ دیوبند کے اہل نظر علماء اس فکری دعوت کو جانچیں،
پرکھیں۔ اور اسے اپنائیں۔ اور اس طرح جس فکری قیادت اور عملی رہنمائی کی دیوبند سے توقع کی جاتی ہے، وہ اس تاریخی فرض کو پورا کریں۔
زیر نظر کتاب اس شاہراہ فکر و عمل کی قیادت کی طرف دیوبند کا پہلا قدم ہے۔

زندگی اور شخصیّت

دُنیا میں جو لوگ کسی عقیدہ پر ایمان رکھتے یا کسی مذہب کو سچا مانتے ہیں وہ ہمیشہ دو قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک قسم تو ان لوگوں کی ہوتی ہے جو اپنے عقیدہ پر محض اس لئے ایمان رکھتے ہیں کہ خوش قسمتی یا بدقسمتی سے انھوں نے اس عقیدہ پر ایمان رکھنے والے گھرانے میں جنم لیا ہے۔ اس عقیدہ کو سچا ماننے والے لوگوں کی گودوں میں پرورش پائی ہے۔ اور ایک ایسی سوسائٹی اور ایسے ماحول میں ذہنی تربیت و تعلیم کے مختلف مدارج طے کئے ہیں جو اس عقیدہ کا یقین رکھتے ہیں۔ اس قسم کے لوگوں کا ایمان "ایمانِ کامل" سہی۔ لیکن اگر وہ صرف اسی پر قناعت کر کے بیٹھ جائیں تو ان میں اس بات کی صلاحیت کم ہوتی ہے کہ وہ اپنے عقیدہ کی سچائی اس کے مخالفوں اور دشمنوں سے بھی منوا سکیں۔

اس کے برخلاف دوسری قسم کے لوگ وہ ہوتے ہیں جو اس عقیدہ کا بلند نظری۔ وسعت فکر اور تعمق خیال سے خود اپنے یا اپنے زمانہ کے طرز فکر کے ماتحت

پوری طرح جائزہ لیتے ہیں۔ عقل و فراست کی کسوٹی پر اس کو خوب اچھی طرح پرکھتے اور اس کا کھرا کھوٹا معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور جب ان کے دل و دماغ اپنی تمام بیداریوں کے ساتھ اس عقیدہ کی صحت کا متفقہ اور قطعی فیصلہ صادر کر دیتے ہیں تو اب وہ اس کو قبول کر لیتے ہیں اور خوش قسمتی سے قوتِ نظری کے ساتھ ان کی قوتِ عملی بھی تندرست اور پر جوش و سرگرم ہوتی ہے تو اب یہ لوگ عقیدہ اور عمل کی پختگی کا ایسا عظیم الشان مظاہرہ کرتے ہیں کہ پہلی قسم کے لوگوں سے بمراحل آگے نکل جاتے ہیں اور صداقت پرستی کے درجات و مراتب میں ان کا مرتبہ سب سے اونچا اور بلند ہوتا ہے۔
نبوت کی زبان حقیقت ترجمان نے

خیارکم فی الجاھلیۃ — جو تم میں جاہلیت میں سب سے بہتر ہے
خیارکم فی الاسلام — وہ اسلام میں بھی سب سے بہتر ہے۔

فرما کر اسی کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ اور حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کی "فاروقیت" کا راز بھی ایک اسی نکتہ میں پنہاں ہے۔ مولانا عبید اللہ سندھی رحمۃ اللہ علیہ اسی دوسرے گروہ سے تعلق رکھتے تھے۔

اسلام جس کو رب السموات والارض کی بارگاہِ اقدس سے "رضیت لکم الاسلام دینا" کا طغرائے امتیاز و افتخار حاصل ہے۔ عقائد و اعمال کا ایک ایسا دلنواز و روح پرور مجموعۂ خوبی ہے کہ اس کو جس جہت سے دیکھئے حسن ہی حسن نظر آتا ہے اور اگر دیکھنے والا آئینہ ضمیر سے تو ناممکن ہے کہ اسکی نظرِ تجسس اس کی جلوہ پاشیوں میں گم ہو کر نہ رہ جائے۔

زفرق تا بقدم ہر کجا کہ می نگرم   کرشمہ دامن دل می کشد کہ جا اینجاست

یہی وجہ ہے کہ عرب کے سادہ طبیعت مشرکین و اہلِ کتاب اسلام کی سادہ تعلیمات سے متاثر ہوئے اور حلقہ بگوش کلمۂ توحید بنے۔ عجمیوں کو ان تعلیمات کے اخلاقی اور عملی اثرات و نتائج نے رام کیا اور وہ اس کے صیدِ زبوں ہوئے۔ فلاسفہ کو اسلام نے کھینچا۔ بہادروں کے سخت دلوں کو عمر و خالد (رضی اللہ عنہما) کی جانبازیوں نے موم بنایا۔ سلاطین و امراء۔ اسلام کے "سکندر دماغ" فقیروں اور درویشوں کی شانِ بے نیازی و استغنا کو دیکھ کر اس کے آستانۂ عقیدت و ارادت پر بے ساختہ جھک پڑے اور دنیا کے مظلوم و مجبور اور بے کس و مقہور انسان جن کے جسموں پر قیصریت و کسرویت کے دیوِ جان شکار نے اپنے دندانِ حرص و آز جمارکھے تھے۔ انھوں نے اسلام کی زبان سے انسانی حقوق کے احترام اور مساوات و برابری کا نعرہ سنا تو وہ سب اس کے جھنڈے نیچے جمع ہو گئے اور انھوں نے دعوتِ ربانی کو لبیک کہتے ہی اپنے سوکھے ہوئے بازوؤں اور لاغر و نحیف جسموں میں ایک ایسی طاقت محسوس کی کہ انھوں نے دیکھتے ہی دیکھتے قیصریت و کسرویت کے ناپاک جامۂ ظلم و ستم کی فضائے آسمانی میں دھجیاں اُڑا دیں۔ غرض یہ ہے کہ ہر قوم اور ہر جماعت نے اسلام کی صداقت کو اپنے اپنے نقطۂ فکر اور رجحانِ ذہنی کی روشنی میں جانچا اور پرکھا ہے اور اس کی سچائی پر ایمان لائی ہے۔ راہیں گو مختلف ہوں۔ منزل بہر حال ایک ہی ہے۔ عنواناتِ فہم و تعبیر میں رنگا رنگی و گوناگونی ہے لیکن "معنون" میں یکسانیت ہے۔

عبارتنا شتی وحسنک واحد

تاریخ اسلام کے ہر دور میں یہی ہوتا رہا ہے اور آئندہ بھی ایسا ہوگا۔ تاریخ انسانی کے طبعی ارتقاء کے ساتھ ساتھ انسان کا طریق فکر اور اس کا انداز فہم وتدبر بھی ترقی پذیر ہوتا ہے اور وہ اپنے اسی طریق فکر کی روشنی میں ہر حقیقت کا جائزہ لیتا ہے۔ اسلام چونکہ عالمگیر اور آخری دین حق ہے اس لئے اس کو کوئی انسانی جماعت خواہ کسی طریق فکر سے جانچے۔ بہر حال اگر فطرت میں سلامتی ہے تو وہ ضرور اس کی صداقت کا اعتراف کرے گی۔ اسی بنا پر متکلمین کے نام سے علماء اسلام میں جو جماعت ہر دور میں رہی ہے اس نے اسی بات کی کوشش کی ہے کہ وہ اسلام کا پیغام اپنے زمانہ کے لوگوں تک ان کی استعداد فہم وفراست اور طریق فکر وتدبر کے مطابق ہی پہنچائیں۔

آجکل اسلامی قدامت پرست کا ایک عجیب وغریب شعار یہ بھی ہوگیا ہے کہ اب متکلمین اسلام کی ان مخلصانہ کوششوں کا مذاق اڑایا جاتا ہے اور ان کے کارناموں کی وقعت کو کم کرنے کے لئے سرے سے "عقلیت" ہی کی مخالفت شروع کردی گئی ہے۔ حالانکہ اگر واقعہ ایسا ہی ہوتا تو امام شافعیؒ اور دوسرے علماء ایک مرتبہ علم کلام کی تحصیل کے متعلق عدم جواز کا فتوے دینے کے بعد پھر اس کے وجوب کا حکم نہ دیتے لہ

لہ ظاہر ہے کشتی میں جیتنے نہ جیتنے سے کسی مذہب کی صداقت کا کیا تعلق ہوسکتا ہے لیکن اس کے باوجود رکانہ نامی ایک عرب پہلوان نے جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کشتی لڑنے کی فرمائش کی اور اس میں جیت جانے کو اس نے دلیل صداقت قرار دیا تو آپ اس پر

(باقی صفحہ ۲۱ پر)

ہمارے زمانہ میں مولانا عبید اللہ سندھی اسی نوع کے متکلم اسلام تھے۔ مزید برآں آپ کی ایک خصوصیت یہ بھی تھی کہ متکلم ہونے کے ساتھ عملاً عظیم و جلیل مجاہد بھی تھے۔

ہونا تو یہی چاہیئے۔ لیکن بدنصیبی سے ہندوستان میں ایک ایسا طبقہ موجود ہے جو اسلام کی عالمگیر حیثیت سے شعوری یا غیر شعوری طور پر ناآشنا ہونے کے باعث دینِ قیم کی نسبت اجارہ دارانہ بلکہ زیادہ صحیح یہ ہے، جاگیر دارانہ ذہنیت رکھتا ہے۔ اس طبقہ کو نئے عنوان و تعبیر کا اختلاف بھی ناقابلِ برداشت ہے۔ اور یہ کسی ایسی چیز کو کبھی گوارا نہیں کر سکتا جو ان کے اپنے محدود نقطۂ فکر سے ذرا بھی منحرف ہو۔ چنانچہ ان حضرات سے مولانا

بقیہ حاشیہ صد ۲ بھی رضامند ہو گئے اور رکانہ کو پچھاڑ کر اس سے اپنی نبوت کا اقرار کرایا۔ اسی طرح کا ایک اور واقعہ ہے۔ قبیلہ تمیم کے ایک اور وفد نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر مفاخرت یعنی فخر میں مقابلہ کرنے کی دعوت دی تو آپ اس پر رضامند ہو گئے اور آپ نے وفد کے خطیب کے مقابلہ میں اپنے خطیب ثابت بن قیس کو اور ان کے شاعر کے مقابلہ میں اپنے شاعر حسان بن ثابت کو اشعار پڑھنے کا حکم دیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ سرداران تمیم نے خطبہ اور اشعار سُن کر کہا:۔ "بیشک آپ نبی اور موید من اللہ ہیں" اور پھر سب مسلمان ہو گئے۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اسلام کی صداقت کو ثابت کر دکھانے کے لیے ایک مبلغ کو اپنے زمانہ کے تمام آلات اور ساز و سامان سے مسلح ہونا چاہیئے اور اگر وہ ایسا کرتا ہے تو اس کا یہ فعل سراسر اسلامی ہے۔ نہ کہ "تجدّد" +

عبید اللہ سندھی کا اجتہادی فکر گوارا نہ ہو سکا اور انھوں نے مولانا مرحوم کی زندگی میں ہی تحریروں اور تقریروں میں اس کا علانیہ اظہار شروع کر دیا تھا۔

لیکن اگر اس سلسلہ کا ایک "علمی" شاہکار دیکھنا ہو تو دار المصنفین اعظم گڑھ کے ماہوار رسالہ "معارف" کی اشاعت بابت ستمبر ۱۹۴۴ء میں مولانا مسعود عالم ندوی کی وہ تنقید ملاحظہ فرمائیے جو "مولانا سندھی پر ایک ناقدانہ جائزہ" کے عنوان سے چھپی ہے۔

تنقید بُری چیز نہیں۔ اور نہ مولانا عبید اللہ کے ساتھ ان حضرات کا یہ معاملہ تاریخ اسلام کا کوئی انوکھا اور نادر واقعہ ہے۔ پہلے بھی ایسا ہوتا رہا ہے۔

غور کیجئے! امام احمد بن حنبل کو "القرآن کلام اللہ غیر مخلوق" کہنے کے جُرم میں کن لوگوں نے دُرّے لگوائے تھے! امام مالک بن انس کو طلاق المکرہ لیس بواقع کا اعلان کرنے کی پاداش میں کن حضرات نے ذلیل و رسوا کرایا۔ پھر ابن رشد پر جو تباہی آئی وہ کن کے فتاوی کا صدقہ تھا۔ امام ابن تیمیہؒ کو قید و حبس کی جو تکالیف برداشت کرنی پڑیں ان کے لئے سندِ جواز کا سامان کن حضرات کی تکفیر نے مہیا کیا۔

حضرت امام ربانی مجدّد الف ثانی کی نسبت جہانگیر ایسے عادل بادشاہ کے اپنے تزک میں حد درجہ ناشائستہ الفاظ اور ان کو گوالیار کے زندان میں محبوس کرنا کس ذہنیت کا پتہ دے رہے ہیں۔ حضرت شاہ ولی اللہؒ کی بابرکت ترجمۂ قرآن پر علماء کرام کے ایک طبقہ نے کیوں ہنگامہ برپا کیا تھا۔ یہاں تک کہ مسجد فتحپوری میں ان کے قتل تک۔ کا پروگرام بنا لیا گیا تھا۔

تحریک اتحادِ اسلامی کے بانی سید جمال الدین افغانی پر علماء مصر کے ایک گروہ نے کیوں عرصۂ حیات تنگ کر دیا اور ان کے وہاں کے قیام کو ناممکن بنا دیا تھا۔ یہ تو خیر! آپ فرمائیں گے ارباب اغراض کے کارنامے تھے۔ لیکن اس کو کیا کہئے گا کہ امام ابن تیمیہؒ جیسا امامِ وقت اور حافظِ حدیث غزالیؒ ایسے اعتزال کش امام کو معتزلہ بلکہ باطنیہ فرقہ کی صف میں لے جا کر بٹھا دیتا ہے اور رئیس الطائفہ۔ شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کو ملحد اور زندیق کے خطاب سے نوازتا ہے۔

غرض یہ ہے کہ اصحاب عقل و نقل اور ارباب اجتہاد و تنقید میں ہمیشہ کشمکش رہی ہے۔ اور سب آپس میں ایک دوسرے سے نبرد آزما رہے ہیں۔ اس بنا پر اگر آج بھی ایسا ہو تو اس میں نہ کوئی بُرا ماننے کی بات ہے اور نہ جائے حیرت و استعجاب ہے۔

لیکن اس بات کا سخت افسوس ہے کہ مولانا مسعود عالم نے مولانا سندھی پر جو تنقید کی ہے۔ اس میں مولانا کے افکار کو بالکل توڑ موڑ کر پیش کیا گیا ہے جس سے حقیقت کچھ سے کچھ ہو گئی ہے۔ اور کہیں کی بات کہیں جا پہنچی ہے۔ علاوہ بریں یہ تنقید فاضل نقاد کی ایک ایسی ذہنیت کا پردہ فاش کرتی ہے جو ہمارے نزدیک خود تنقید کی مستحق ہے۔ اگر مولانا مرحوم حیات ہوتے تو وہ خود اس کا جواب لکھتے لیکن یہ تنقید ایسے وقت شائع ہوئی ہے۔ جبکہ اسکی اشاعت کے ساتھ ساتھ "معارف" میں دو سطر کا مولانا کی وفات پر ایک تعزیتی نوٹ بھی ہے۔ اس بنا پر ہم اس تبصرہ پر تبصرہ کرنا چاہتے ہیں اور چونکہ یہ بحث مولانا

کے افکار و آراء سے ہے جن میں آجکل موافقانہ اور مخالفانہ بڑی دلچسپی لیجارہی ہے اور جو عصر حاضر میں اسلام کی مشکلات کو حل کرنے سے متعلق ہیں۔ اس لئے ہم اس پر تفصیلاً گفتگو کریں گے۔ تاکہ مولانا کے افکار اپنی اصل شکل و صورت میں لوگوں کے سامنے آجائیں اور وہ ان پر سنجیدگی، متانت، بلند نظری اور روشن دماغی کے ساتھ غور و خوض کر کے یہ معلوم کر سکیں کہ وہ مستقبل کی نئی دُنیا میں جو ابھی انقلابات کی گود میں پرورش پا رہی ہے۔ مولانا کے دینی و سیاسی افکار سے اسلام کو سربلند کرنے کی راہ میں کہاں تک اور کتنی روشنی حاصل کر سکتے ہیں۔

شروع میں ہی اس کا ظاہر کر دینا بھی ضروری ہے کہ ہم خود مولانا مرحوم کے سب خیالات اور تمام افکار و آراء سے من و عن متفق نہیں ہیں[1]۔ اور ایک مولانا

---

[1] چنانچہ "برہان" میں کئی مرتبہ اس کا اظہار بھی ہو چکا ہے۔ اس سلسلہ میں اس واقعہ کا ذکر بھی بے محل نہیں ہوگا کہ یہاں دہلی میں جامع مسجد کے قریب مولوی محمد ادریس صاحب میرٹھی کا بڑا مکان ہے۔ جہاں جمعہ کی نماز کے بعد تقریباً وہ تمام ابنائے دارالعلوم دیوبند جو دہلی میں قیام پذیر ہیں جمع ہوتے ہیں اور مختلف مسائل و امور پر تبادلۂ خیال کرتے ہیں مولانا عبید اللہ سندھی بھی قیام دہلی کے زمانہ میں ہر جمعہ کو اس مجلس میں پابندی سے شریک ہوتے تھے اور ہم لوگوں کو جستہ جستہ مقامات سے حجۃ اللہ البالغہ کا درس دیتے تھے۔ مولانا کی عادت یہ تھی کہ وہ اصل مسئلہ کے متعلق خود پہلے ایک تقریر کر دیتے تھے اور پھر ہم لوگ نہایت آزادی اور بیباکی سے اپنے شکوک و شبہات (باقی صفحہ ۵۰ پر ملاحظہ ہو)

سندھی کیا دنیا کا بڑے سے بڑا امام اور مجدد وقت بھی کوئی ایسا نہیں کہ سب لوگوں نے اس کے سب خیالات سے اتفاق کیا ہو۔ اس بنا پر اس تحریر کا مقصد مولانا کی خواہ مخواہ طرفداری نہیں بلکہ ان کے افکار و آراء کی ٹھنڈے دل سے تحقیق و تنقیح مقصود ہے۔ واللہ یہدی من یشاء۔

وعندی من الاخبار ما لو ذکرتہ اذاً قرع المغتاب من ندم سنا

چونکہ ہر کلام کے سمجھنے میں متکلم کی شخصیت کو سمجھ لینے سے بڑی مدد ملتی ہے اسلیے

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۴) یا اعتراضات بیان کرتے تھے تو مولانا ان کے جوابات کی تقریر کرتے تھے۔ مولانا کی پابندی وضع کا یہ عالم تھا کہ محض اس مجلس میں شرکت کے لیے جامعہ نگر اوکھلے سے جو دہلی سے سات میل کی مسافت پر ہے نماز جمعہ سے قبل تشریف لاتے تھے اور نماز عصر کے بعد یہاں سے فارغ ہو کر واپس چلے جاتے تھے۔ نہایت معتبر ذرائع سے معلوم ہوا ہے کہ متعدد بار ایسا بھی ہوا ہے کہ مولانا کے پاس موٹر بس کا کرایہ ادا کرنے کے لیے پیسے نہیں ہوئے ہیں تو وہ گرمی کے دنوں میں جامعہ نگر سے پیدل چل کر دہلی پہنچے ہیں، اور پھر پا پیادہ ہی واپس گئے ہیں۔ لیکن کیا مجال کہ چہرہ کی بشاشت اور زور تقریر پر اس کا ذرا بھی اثر محسوس ہونے دیا ہو یا کسی سے اس کا ذکر کیا ہو۔ کیا آج بھی کوئی عالم دین متین ہے جو اس طرح کی مجاہدانہ زندگی بسر کرنے کا خوگر ہو۔ آہ! اب آنکھیں اس پیکر عزم کو ترستی ہیں۔

الی اللہ اشکو لا الی الناس اننی

اری الارض تبقی والاخلاء تذھب

مناسب ہے کہ مولانا سندھی کے افکار وآراء پر گفتگو کرنے سے پہلے موصوف کی شخصیت کا ایک اجمالی جائزہ لے لیا جائے۔

مولانا کے افکار پڑھتے وقت بنیادی طور پر اس حقیقت کو کبھی نظر انداز نہیں کرنا چاہیئے کہ یہ افکار ایک ایسے شخص کے ہیں جو پیدائشی مسلمان نہیں تھا۔ ایک سکھ گھرانے میں پیدا ہوا۔ دنیوی اعتبار سے اچھی خاصی آرام کی زندگی بسر کرنے کے باوجود اس نے مذہبی صداقت کی جستجو شروع کی اور جب اسلام کی صداقت اس پر روشن ہوگئی تو اب اس کے قبول کرنے اور اس کے اظہار و اعلان میں اس نے کسی کی ذرا پرواہ نہ کی اسلام اس کو اتنا عزیز تھا کہ اس کی خاطر اس نے بوڑھی ماں کو چھوڑا۔ بہن اور ماموں سے منہ موڑا۔ کنبہ قبیلہ کو الوداع کہا۔ یہاں تک کہ اپنا وطن بھی ترک کر دیا۔ پھر اس نے صرف مسلمان ہونے پر قناعت نہیں کی بلکہ اسلام کی اصل روح۔ اس کی تعلیمات اور اس کے اصول و فروع میں بصیرت پیدا کرنے کے لئے اس نے علوم دین کی تحصیل شروع کی اور اسی سلسلہ میں وہ دیوبند آیا۔ یہاں اس نے علوم عقلیہ و نقلیہ میں کمال درک پیدا کیا۔ ذہن بیدار تھا۔ اور ذوق جستجو صادق۔ استاد حضرت شیخ الہندؒ جیسا ملا جو پیتل کو سونا، اور خاکِ سیاہ کو ہیرا بنادے۔ پھر کمی کس چیز کی تھی اس نو مسلم نوجوان نے وہ آب و تاب پیدا کی کہ اپنے ساتھیوں سے گوئے سبقت لے گیا۔ اس کے علم و عمل اخلاص و دیانت اور فہم و فراست کے ثبوت کی دلیل اس سے بڑھ کر اور کیا ہو سکتی ہے کہ وہ اہم کاموں میں اپنے استاد حضرت شیخ الہندؒ کا معتمد ترین۔ دست و بازو بنا جو اپنے عہد

کے صرف ایک نامور محدث نہیں تھے بلکہ عالم اسلام کے بلند پایہ مفکر بھی تھے اور جن کا دل و دماغ اسلام کو دُنیا کی عظیم ترین طاقت بنانے اور ہندوستان میں ایک اسلامی انقلاب برپا کرنے کی فکر میں ہر وقت غلطاں و پیچاں رہتا تھا۔ اسی غایت[^1] اعتماد کا نتیجہ تھا کہ استاد نے اپنے اس نوجوان شاگرد کو اپنے سینہ کے رازہائے سربستہ کا محرم و امین بنا کر کابل بھیج دیا۔ کابل میں چند سالہ قیام کے بعد آپ ماسکو آئے۔ یہاں اپنی آنکھ سے زار کی حکومت کے کھنڈروں پر سوویٹ روس کی جدید عمارت کو کھڑے ہوتے دیکھا۔ یہاں ایک سال تک قیام کرنے کے بعد آپ ٹرکی آئے۔ پھر حجاز پہنچے اور بارہ تیرہ سال یہاں کی خاکِ پاک میں بسر کرنے کے بعد ہندوستان آئے اور پانچ سال بعد بالآخر یہیں جان، جاں آفریں کے سپرد کر کے راہی عالم بقا ہو گئے۔ رحمۃ اللہ رحمۃ واسعۃ

حق مغفرت کرے عجب آزاد مرد تھا

یہ ظاہر ہے کہ مولانا ہندوستان سے کابل حضرت شیخ الہند کے بھیجے ہوئے تھے اور ان کے ایک خاص مشن کے سفیر و مبلغ بن کر۔ پھر وہاں کیا حالات پیش آئے کہ مولانا کو آخر کار افغانستان کی اقامت

---

[^1]: ہماری جماعت میں حضرت شیخ الہندؒ کے نامور تلامذہ کی نسبت یہ مشہور رہا کہ مولانا عبید اللہ سندھی حضرت شیخ الہندؒ کے دماغ تھے۔ مولانا شبیر احمد عثمانی آپ کی زبان اور مولانا حسین احمد اور مولانا عزیز گل و غیر ہما آپ کے دست و بازو تھے۔

بھی ترک کرنی پڑی ؟ اس سلسلہ میں ایک بات بالکل ظاہر ہے اور خود مولانا نے بھی اپنی تقریروں میں اس کا بارہا ذکر کیا ہے کہ ان کو قیام افغانستان کی طویل مدت میں اس بات کا یقین ہو گیا تھا کہ حضرت شیخ الہندؒ جس بین اسلامزم کی بنیاد پر اسلام کی نشاۃ ثانیہ کی عمارت قائم کرنا چاہتے تھے وہ اب ایک "دیوانہ کا خواب" ہو کر رہ گیا ہے۔ "افغانستان" سے توقع تھی کہ وہ مسلمانانِ ہند کی خستگی اور جراحتِ دل کی "داد" دیں گے۔ وہ غریب خود ہندوستان کے بدنصیب مسلمانوں سے بھی زیادہ "خستۂ تیغ ستم" ہیں اور سب کے سب اپنے ملکی و وطنی معاملات و مشکلات کے حل کرنے میں اس درجہ سرگرداں و پریشاں ہیں کہ انھیں اپنے کسی دوسرے ملک کے برادرانِ ملت کے معاملات پر غور کرنے اور اُن سے دلچسپی لینے کی فرصت ہی نہیں ہے۔ مولانا نے رڑکی کے عزلِ خلافت سے پہلے ہی اس حقیقت کو روزِ روشن کی طرح محسوس کر لیا تھا۔ لیکن بعد کے تجربات نے خود ہندوستان کے بھولے بھالے مسلمانوں کو بھی آخر کار اس حقیقت کا یقین دلایا۔ انہوں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا اور نہایت درد و کرب سے محسوس کیا کہ انھوں نے ترکوں کی محبت میں اپنا سب کچھ کس طرح بے دریغ لٹایا اور خرچ کیا۔ لیکن ترکی کے نوجوان نے اس کا کیا جواب دیا۔ یہاں تک کہ ان فیاضیوں، قربانیوں اور ایثار و فدا کاری کے جواب میں ان غریبوں نے خود "غلامی" کے طعنے سُنے اور ان کو بصد حسرت و افسوس کہنا پڑا۔

لو وہ بھی کہتے ہیں کہ یہ بے ننگ و نام ہے ۔۔۔ یہ جانتا اگر تو لٹاتا نہ گھر کو میں

مسلمانانِ ہند کے اس تلخ احساس کو ایک مرتبہ مولانا محمد علی مرحوم نے مصر میں تقریر کرتے ہوئے ایک نہایت بلیغ فقرہ میں ظاہر کیا تھا۔ مولانا نے فرمایا "اے مصر وادیٔ نیل کے مسلمانو! خوب یاد رکھو۔ تمہاری سرزمین کو فرعون سے بھی نسبت ہے اور حضرت موسیٰ سے بھی۔ پس اگر تم کو حضرت موسیٰ پر ناز و فخر ہے تو تم ہمارے بھائی ہو۔ لیکن اگر تم فرعون کو اپنے لئے سرمایہ افتخار سمجھتے ہو تو ہم کو تم سے کوئی علاقہ نہیں ہے"۔ ترکی جس نیشنلزم کا شکار ہوا۔ مصر، عراق و عرب اور ایران و افغانستان بھی اسی نیشنلزم کے نخچیر تھے۔ اور اب اتحاد اسلامی کی بنیاد پر کام کرنے کے تمام امکانات خاک مایوسی و ناامیدی میں دفن ہو چکے تھے۔

مولانا عبید اللہ سندھی جس ذہن بیدار، دماغ روشن اور ہمتِ بلند کے مالک تھے اس کے لئے یہ ناممکن تھا کہ وہ ان مایوسیوں میں ولولہ و عزم کار کے شعلوں کو سرد کرکے بیٹھ جاتا اور دل کو تسلی دینے کے لئے کسی خانقاہ میں بیٹھ کر سبحہ گردانی پر قناعت کر لیتا۔ ایک سپاہی کا کام یہ ہے کہ وہ ایک مورچہ پر شکست کھاتا ہے تو اپنے لئے دوسرا مورچہ پسند کر لیتا ہے۔ اس کا اگر ایک ہتھیار کند اور ناکارہ ہو جاتا ہے تو وہ جھٹ دوسرے ہتھیار سے کام لینا شروع کر دیتا ہے۔ اسے یقین ہوتا ہے کہ زندگی جد و جہدِ مسلسل کا ہی نام ہے اور موت سکون کے سوا اور کچھ نہیں۔

مولانا کو قدرت نے جو دیدۂ بینا اور چشم حقیقت نگر عطا فرمائی

تھی اس کا مطالبہ یہ تھا کہ دریا میں طغیان و سیلاب کا تموج دیکھ کر لب ساحل آنکھیں بند کئے بیٹھے رہنا اور پسر نوح کی طرح اپنے ہاتھ پاؤں پر بھروسا کرنا قرین دانشمندی اور شیوۂ مصلحت شناسی نہیں ہے۔ مولانا نے محسوس کیا کہ جنگ عظیم نے دنیا کی تہذیب و تمدن کے نقشے بدل دیئے ہیں۔ ایشیا پر یورپ کے سیاسی اقتدار کا پنجہ مضبوطی سے جم گیا ہے۔ نظامات کہن کی قبا پارہ پارہ ہوگئی ہے۔ پرانا فلسفہ پرانی روایات اور پرانا اندازِ تخیل سب انقلاب کی طوفانی موجوں میں خس و خاشاک کی طرح بہتے چلے جارہے ہیں۔ مولانا کی زندگی کا مشن صرف اعلاء کلمۃ اللہ اور دین حق کی سربلندی و سرافرازی تھا اور اسی مقصد کو لے کر وہ ہندوستان سے روانہ ہوئے تھے۔ لیکن یہ مقصد حاصل ہو تو کس طرح؟ اس کا جواب آسان نہیں تھا۔ البتہ ایک بات بالکل صاف طور پر واضح ہوگئی تھی کہ اگر مادیت کے اس بے پناہ فروغ کے وقت مسلمانوں نے پرانا مورچہ بدل کر کوئی نیا مورچہ نہیں بنایا تو ان کی موت یقینی ہے۔ قدرت کا اٹل فیصلہ ہے اِن اللّٰہ لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسہم۔ یعنی

خدا نے آج تک اس قوم کی حالت نہیں بدلی
نہ ہو جس کو خیال آپ اپنی حالت کے بدلنے کا

قدرت کا یہ فیصلہ سب کے لئے ہے۔ اور ہمیشہ کے لئے۔ اس میں مسلمان یہودی۔ عیسائی اور پارسی کسی کی تخصیص نہیں ہے۔ پھر ان

حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اسوۂ مبارکہ وحسنہ بھی آپ کے سامنے تھا کہ کس طرح آں حضرت نے تیرہ سال مکہ میں گذارے۔ پھر مدینہ کی طرف ہجرت کرکے اور وہاں مقیم ہوکر وہاں کے با اثر قبیلوں سے معاہدہ کرکے اسلام کی مخالف طاقتوں سے جنگ کی اور اس طرح مسلمانوں کو اس بات کا سبق دیا کہ کوئی عقیدہ خواہ کتنا ہی اچھا ہو اور اس پر ایمان رکھنے والے کتنے ہی مخلص اور وفادار ہوں بہرحال اسکو دنیا میں زندہ رکھنے اور طاقتور بنانے کے لئے پہلی شرط حسنِ تدبیر ہے۔ اگر کام حسنِ تدبیر کے ساتھ کیا گیا ہے تو پھر بدر وحنین کے معرکوں میں فرشتے بھی آتے ہیں۔ اور جماعتِ حقہ کی مدد کرتے ہیں۔ اور اگر تدبیر میں فروگذاشت ہوجائے تو غزوۂ احد کی طرح اس کا خمیازہ بھی برداشت کرنا پڑتا ہے۔

اس بنا پر مولانا نے اس بات کا توفیصلہ قطعی طور پر کرلیا کہ اب پرانے مورچوں پر جما رہنا عقل ومصلحت اور خود اسلام کی تعلیم کے خلاف ہی لامحالاً دوسرا مورچہ بنانا ہے۔ اور اس پر کھڑے ہوکر اسلام کی تمام مخالف طاقتوں کو دعوتِ مبارزت دینا ہے۔ لیکن یہ دوسرا مورچہ کیا ہو اور اس کی تشکیل کس طرح پر کی جائے ؟ اس کے لئے ضرورت تھی کہ پہلے اسلام کی مخالف طاقتوں کا پوری حاضر حواسی کے ساتھ جائزہ لیا جائے اور ان تمام عوامل و موثرات کا دیدہ وری کے ساتھ مشاہدہ و مطالعہ کیا جائے جنہوں نے ان مخالف طاقتوں کے میگزین میں جادو کی سی تاثیر پیدا کردی ہے اور جن کی وجہ سے وہ تمام دنیا پر چھائی جارہی

ہیں! اوران کے بالمقابل "عراق وہمدان" کا مسلمان غریب نوائے سوختہ درگلو" اور پریدہ رنگ ورمیدہ" ہو کر رہ گیا ہے۔

مولانا نے ان چیزوں سے واقفیت کے لئے آج کل کے ہمارے تمام مفکرین و متکلمین اسلام کی طرح صرف اخبارات اور کتابوں کے پڑھ لینے کو کافی نہیں خیال کیا اور نہ ان کی ہمتِ مردانہ کبھی اس کو گوارا کر سکتی تھی۔ آپ نے ضرورت محسوس کی کہ خود ان ملکوں میں جاکر جہاں نئے مادی فکر کے اسلحہ ڈھل رہے تھے قریب سے اُن کا مطالعہ کرنا چاہئے اور یہ معلوم کرنا چاہیئے کہ ان مادی افکار و نظریات کی ساخت میں کتنے اجزائے صالحہ ہیں جن کو خود ہمیں اختیار کرنا چاہیئے اور کتنے اجزا اجزائے فاسدہ ہیں جن کو کاٹ کر ہم اپنے لئے امن و حفاظت کا سامان مہیا کر سکتے ہیں۔ مسلمانوں نے تاریخ کے گذشتہ ادوار میں یہی کیا ہے اور اسی طرح وہ اپنی ہستی کو مختلف احوال دشئوں میں برقرار رکھنے میں کامیاب ہو سکے ہیں۔ حقیقتوں سے آنکھ بند کر لینا اور اپنے خیالات کی تنگ اور محدود کوٹھڑی کو ہی کائنات کی وسیع فضا سمجھ لینا زندگی نہیں بلکہ موت کا پیغام ہے

جب تک نہ زندگی کے حقائق پہ ہو نظر
تیرا زجاج ہو نہ سکے گا حریف سنگ

لیکن یہ وہ نکتہ ہے جو اسلام کی نسبت جاگیردارانہ ذہنیت رکھنے والوں اور "سجۂ سجادہ" کو ہی عین اسلام سمجھنے والوں کے دماغ کی رسائی سے بہت بلند ہے۔

مسلمانوں نے پہلے بھی "خذ ماصفا ودع ماکدر" پر عمل کیا ہے اور اب بھی اگر وہ اپنی ہستی قائم رکھنا چاہتے ہیں تو اس پر عمل کرنے سے مفر نہیں ہے۔

غرض یہ ہے کہ یہ جذبہ تھا جس نے مولانا کو ترکِ افغانستان پر مجبور کیا۔ اور آپ یہاں سے روانہ ہو کر ماسکو آئے۔ ترکی پہنچے اور دوسرے یورپین ملکوں میں کچھ دن رہے۔ ماسکو میں اس وقت انقلاب کے ہاتھوں سے ایک نئے نظامِ فکر و تمدن کی بنیاد پڑ رہی تھی۔ یہاں رہ کر ایک دیدہ ور مفکرِ اسلام کو غور کرنا تھا کہ وہ کیا کیا خرابیاں اور کمزوریاں تھیں جو زار کی شہنشاہیت کو گرد و غبار بنا کر لے اُڑیں اور وہ کیا اسباب و عوامل ہیں جن کی وجہ سے انقلاب کامیاب ہوا۔ نیز یہ کہ اس انقلاب کے عناصرِ ترکیبی کیا ہیں اور دُنیا کے مختلف گوشوں پر اس کے اثرات کیا ہوں گے؟ اس کے محاسن کیا ہیں اور معائب کیا؟ پھر اس مفکر نے اس پر بھی غور کیا کہ اسی طرح کا اگر کوئی اسلامی انقلاب کسی ملک میں پیدا کیا جائے تو اس کی صورتِ حال کیا ہونی چاہیئے اور بنیادی طور پر اس کا خاکہ کیا ہوگا؟ اس مقصد کے لئے مولانا نے ماسکو کا قیام ایک سال تک کے لئے وسیع کر دیا اور اس مدت میں وہاں کی ایک ایک چیز کا مشاہدہ کیا۔ جو لوگ اس انقلاب کے امام تھے اُن سے ملاقاتیں کیں۔ ان کے افکار و خیالات سے واقف ہو کر اس انقلاب کے پس منظر کا علم حاصل کیا۔ ایک ایک چیز کو جانچا اور پرکھا۔ اس کا کھرا کھوٹ معلوم کیا۔ عصری رجحانِ ذہنی کا بکمالِ دانشمندی جائزہ لیا۔ اور سب سے آخر میں اس کا کھوج لگایا کہ انقلاب کی اس عمارت میں

کہاں کہاں رخنے ہیں۔ جن کو بند کر کے اس کو اپنایا جا سکتا ہے اور اسلام کی حفاظت کے لئے اس کو ایک مضبوط و محفوظ قلعہ کی حیثیت سے استعمال کیا جا سکتا ہے۔ ترکی جو مسلمانوں کی امیدوں کا ایک آخری سہارا تھا۔ مولانا نے اس کو بھی اسی نقطۂ نظر سے دیکھا اور پھر ان سب تجربات اور افکار کو لئے ہوئے اسلام کے حرم محترم (حجاز) میں آکر مقیم ہو گئے تاکہ جو کچھ بھی انہوں نے ان ملکوں میں دیکھا اور محسوس کیا تھا کہ ان سب کو پیش نظر رکھ کر مسلمانوں کی بحالی اور اسلام کی سربلندی کے لئے ایک مکمل خاکہ اور نظام فکر و عمل تجویز کریں جو نہ صرف کسی ایک ملک کے مسلمانوں کی حالت کو بدل دے۔ بلکہ اسلام کو دنیا کی عظیم الشان طاقت بنا دے۔

اگر کوئی اور جلد باز اور سریع الانفعال شخص ہوتا تو وہ ان حالات میں اعتدال کی راہ پر مشکل سے ہی قائم رہ سکتا تھا۔ یورپ کی مادیت کا فروغ ٹرکی کا جدید انقلاب، روس میں اشتراکیت کی شاندار فتح یہ سب چیزیں ایک ایسے شخص کو مرعوب و متاثر وغیرہ کرنے کے لئے کافی تھیں جو نہ کسی عربی مدرسہ کا مدرس تھا نہ کسی خانقاہ کا پیر طریقت تھا۔ نہ کسی "اسلامی جماعت" کا امیر تھا اور نہ اس کے پیچھے مریدانِ باصفا کا ایک انبوہ کثیر تھا۔ وہ ان تمام دینی اور مذہبی حیثیتوں سے بالکل الگ اور دور تھا۔ خود آزاد تھا اور اپنے دوش پر کسی کی مسئولیت کا بار نہ رکھتا تھا۔ اِس بنا پر بہت ممکن کیا بلکہ اغلب تھا کہ وہ عصر حاضر کے ان جھوٹے نگینوں کی آب و تاب سے مرعوب ہو کر کوئی ایسا فیصلہ کر بیٹھتا جو سراسر غیر اسلامی

ہوتا۔ جو شخص اپنے خاندانی مذہب کو تمام عوائق وموانع کے باوجود تبدیل کر دینے کی جرأت کر سکتا ہے وہ یہ بھی کر سکتا تھا کہ نئے اختیار کردہ مذہب کا طوق غلامی بھی اپنی گردن سے اتار کر پھینکدیتا علی الخصوص جب کہ دُنیا بھر کی خاک چھاننے کے بعد اس پر یہ حقیقت بھی ڈھکی چھپی نہیں رہی تھی کہ اس مذہب کے پیچھے کوئی سیاسی طاقت بالکل نہیں ہے اور اب یہ صرف مسجد و خانقاہ کا مذہب بن کر رہ گیا ہے۔ جس کی بنا پر شاعر ملت اقبال کو کہنا پڑا تھا

بہ بندِ صوفی و ملا اسیری	حیات از حکمتِ قرآں نگیری
ز آیاتش ترا کاری جزیں نیست	کہ از یٰسینِ او آساں بمیری

مولانا عبید اللہ سندھی کی سلامتِ فطرت۔ صحتِ ذوق اور استقامت علی الاسلام کی دلیل اس سے بڑھکر اور کیا ہو گی کہ وہ ان تمام حالات و مشاہدات سے بنفسِ نفیس براہِ راست دوچار ہوتے ہیں اور پھر جو چیز قیام دیوبند کے زمانہ میں ان کے فکر کا مرکز تھی۔ یعنی قرآن وسنت اور حجۃ اللہ البالغہ وہی اب بھی مرکزِ فکر ہے۔ اس میں سرِ مو انحراف نہیں آیا ہے۔ چنانچہ وہ جس طرح حضرت شیخ الہندؒ کے سامنے عقیدۃً وعملاً مسلمان تھے اسی طرح اب بھی مسلمان تھے۔ نماز روزہ کی پابندی اور روزانہ قرآن مجید کی تلاوت وغیرہ کا تو ذکر ہی کیا ہے۔ اپنی ظاہری شکل وصورت اور عالمانہ وضع قطع میں بھی فرق نہیں آنے دیا۔[1]

---

[1] اس سلسلہ میں یہ بات لائق ذکر ہے کہ مولانا ہندوستان میں آنے کے بعد (باقی صفحہ ۳۶ پر)

مولانا کے افکار و آراء کا مطالعہ کیجئے ان کی تحریروں اور تقریروں کو پڑھئے۔ جلوت و خلوت میں ان کی گفتگوئیں سنئے، آپ دیکھیں گے کہ ہیگل اور مارکس کا کہیں ذکر نہیں ہے۔ لینن۔ ٹالسٹائی اور میکسیم گورکی کا کوئی حوالہ نہیں ہے۔ اگر تذکرہ ہے تو قرآن و سنت کا ہی۔ ذکر و بیان ہے تو حضرت شاہ ولی اللہ اور حضرت شیخ الہند ہی کا۔ وہی ایک مرکز ہے جس کے ارد گرد مولانا کے افکار گردش کرتے رہتے ہیں۔ وہی ایک سرچشمہ ہے جہاں سے ان تمام افکار کی سوتیں پھوٹتی ہیں۔ آپ مولانا کے استدلال و استنتاج سے اختلاف کر سکتے ہیں۔ ان کے نتائج غور و فکر کو غلط قرار دے سکتے ہیں۔ لیکن یہ بہر حال ماننا ہی ہوگا کہ مولانا نے اپنے افکار کی بنیاد غلط یا صحیح مغرب کے کسی فلسفی کے اقوال و آراء پر نہیں رکھی ہے بلکہ ان کا اصل منبع وہی ہے جو ایک مسلمان کا ہونا چاہیئے۔

مولانا نے یورپ کے جدید ذہنی رجحانات نئے انقلابی جذبات کا جو مطالعہ کیا ہے وہ ایک بالغ نظر نقاد کی حیثیت سے کیا ہے اور مولانا یورپ کے جن ملکوں میں رہے ہیں اور وہاں کی مادی ترقیات کا مشاہدہ

بقیہ صفحہ ۳۵

برہنہ سر رہتے تھے۔ یہانتک کہ نماز بھی بسا اوقات اسی طرح پڑھتے تھے۔ ایک مرتبہ دہلی میں جامع مسجد کے قریب ہم میں سے ایک صاحب نے مولانا سے اس کے متعلق استفسار کیا تو کچھ حسرت اور کچھ غصہ کے لہجہ میں فرمایا "میری ٹوپی تو اسی دن اتر گئی جس دن دہلی کا لال قلعہ مجھ سے چھین لیا گیا اب یہ بے غیرتی کی بات ہے کہ میں اپنا قلعہ دئے ہوئے بغیر سر پر ٹوپی رکھوں"۔

کیا ہے تو اس جاسوس کی طرح کیا ہے جو دشمن کے ملک میں اس کے انتظامات اور قلعہ بندیوں کا سراغ لینے آتا ہے تاکہ وہ اپنے ملک والوں کو ان سے آگاہ کر کے ان کے خلاف اپنے آپ کو مضبوط اور محفوظ بنانے پر آمادہ کر دے۔

مولانا نے حضرت شیخ الہند کی معیت و صحبت میں حضرت شاہ ولی اللہ کی کتاب حجۃ اللہ البالغہ اور دوسری کتابوں کو بڑے تعمق نظر سے مطالعہ کیا اور بعض جگہ ان کا درس بھی دیا تھا۔ اس لئے مولانا کو ان پر عبور تام حاصل تھا۔ اور ان کتابوں سے خاص انس اور دلچسپی کی بڑی وجہ یہ بھی تھی کہ حضرت شاہ صاحبؒ کا عہد مسلمانوں کے انحطاط کا عہد تھا۔ برائے نام مسلمانوں کی حکومت ضرور رہتی۔ ورنہ دراصل شہنشاہیت اپنی تمام مولناکیوں کے ساتھ اس وقت بھی قائم تھی اور مسلمانوں میں وہ تمام اعتقادی اور عملی کمزوریاں پائی جاتی تھیں جو آج ان میں موجود ہیں۔ اس بناء پر ضروری تھا کہ شاہ صاحبؒ ایسے مجدد امت کی تصنیفات میں ان تمام خرابیوں کی اصلاح اور ان کو دور کرنے کی تدبیروں کا تذکرہ ہوتا۔ چنانچہ مولانا نے حضرت شاہ صاحبؒ کی تصنیفات میں ان چیزوں کو پا لیا اور ان پر برابر غور کرتے رہے۔ اب ماسکو، ٹرکی اور دوسرے یورپین ممالک میں تجربات حاصل کرنے کے بعد قرآن کے مہبط اول (مکہ) میں آ کر بیٹھے تو آپ نے قرآن اور حجۃ اللہ البالغہ وغیرہ کی ہی رہنمائی میں موجودہ بین الاقوامی حالات میں اسلام کی مشکلات کا جو حل سوچا تھا اس کو علمی اعتبار سے

مرتب کرنا شروع کر دیا۔ ان افکار کا تعلق چونکہ اولاً ہندوستان کے مسلمانوں سے تھا اس لئے جب آپ کو موقع ملا۔ آپ ان کو لئے ہوئے ۱۹۳۹ء میں ہندوستان آ گئے اور یہاں ان کی تبلیغ و اشاعت تادم آخر کرتے رہے۔

بات ذرا طویل ہو گئی لیکن مولانا کے افکار و آراء پر بحث کرنے سے قبل مولانا کی شخصیت کو اجاگر کرنا ضروری تھا تاکہ قارئین کرام کو ان افکار کا پس منظر معلوم کرنے کے بعد خود افکار کے سمجھنے میں آسانی ہو۔

مولانا کی شخصیت پر ایک نظر ڈالنے سے یہ بات صاف طور پر واضح ہو جاتی ہے کہ مختلف ملکوں میں پھرتے رہنے اور وہاں کے حالات کا بچشم خود مشاہدہ کرنے سے مولانا کے افکار میں جو اسلام کے احیاء سے متعلق تھی وقتاً فوقتاً تبدیلی ضرور پیدا ہوتی رہی لیکن ان کا بنیادی نقطۂ فکر جس کی اساس قرآن مجید اور ائمہ اسلام کے افکار تھے کسی حالت میں نہیں بدلا۔ وہ عمر بھر اسلام کے لئے ہی زندہ رہے۔ اسی کے لئے مجاہدانہ وار دنیا بھر کے مصائب برداشت کئے اور اسی پر ان کی وفات ہو گئی۔

لیکن ہمارے دوستوں کے نزدیک وہ پھر بھی "یورپ کی مادیت کا لوہا ماننے والے" "ہندوستانی قومیت کے پرستار" "وطن پرست" اور خدا جانے کیا کیا ہیں۔ مولانا مسعود عالم کے نزدیک مولانا سندھی کی عمر بھر تگ و دو اور محنت و کاوش کا حاصل یہ ہے کہ "وہ اسلام اور ہندوستانی قومیت کا ایک معجونِ مرکب پیش کرنا چاہتے ہیں۔" (ص ۱۷۳)

کہتے ہیں تم کو ہوش نہیں اضطراب میں ۔۔۔ سارے گلے تمام ہوئے اک جواب میں

جنابِ ناقد نے مولانا کو صرف یہی خطابات دینے پر کفایت نہیں کی ایک جگہ (ص ۱۷۹) آپ ان کو ظالم اور اس بنا پر قرآن مجید کی وعید "وسیعلم الذین ظلموا ایّ منقلب ینقلبون" کا سزاوار بتاتے ہیں۔ تنقید کی عدالت کے قاضی کا یہ فیصلہ بھی عجیب ہے کہ ایک طرف عبیداللہ سندھی جس نے ساری عمر اسلام کے لئے جہد و مشقتیں برداشت کیں "ظالم" اور دوسری طرف اقبال "عارف" کا ہوئی (ص ۱۷۸)

سچ ہے

وعین الرضا عین کل عیب کلیلۃٌ   کما ان عین السخط تبدی المساویا

مولانا اب اس دنیا میں نہیں ہیں اور اب اُن کا معاملہ اُن کے خدا کے ساتھ ہے۔ وہ بہتر جانتا ہے کہ مولانا ظالم ہیں یا اُن کو ظالم کہنے والے خود ظالم ہیں لیکن ہم یہ ضرور پوچھنا چاہتے ہیں کہ اگر "عارف" ہونے کے لئے عمل درکار نہیں ہے اور صرف حکیمانہ اشعار کہدینا اور لکھنا ہی کافی ہے تو مرزا غالب نے کیا قصور کیا تھا کہ ہم ان کو باوصف "بادہ خوری" مسائل تصوف کے بیان کرنے پر "ولی" نہ مان لیں۔ یہ صحیح ہے کہ "حبك الشیئ یعمی ویصم" لیکن ایک عالم کو یہ نہ بھولنا چاہیئے کہ قرآن کا حکم ہے

لا یجرمنکم شنان قوم علیٰ ان لا تعدلوا   کسی قوم کا بغض تم کو بے انصافی پر مجبور نہ کرے۔

یہاں تک مولانا کی شخصیت سے متعلق گفتگو تھی اب آئندہ صحبت میں ہم مولانا کے افکار سے مفصل بحث کریں گے۔

جہاں تک مولانا کے افکار کا تعلق ہے، جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے۔ مجموعی طور پر وہ قرآن مجید، حضرت شاہ ولی اللہؒ کی تصانیف اور مولانا محمد قاسم نانوتویؒ کی کتابوں سے ماخوذ ہیں۔ لیکن اس کے باوجود بعض طبقوں میں ان سے جو توحش پایا جاتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم لوگ متعدد اسباب دوجوہ کی بنا پر قرآن مجید کو ایک خاص انداز ہی سے سمجھنے کے عادی ہو گئے ہیں۔

اب رہیں شاہ صاحبؒ کی تصنیفات تو ان کا حال یہ ہے کہ اگرچہ آج شاید کوئی ہی مسلمان ہو جو حجۃ اللہ البالغہ کے نام سے نا آشنا ہو، لیکن حق یہ ہے کہ طبقۂ علماء میں بھی آپ کو بہت کم ایسے افراد ملیں گے۔ جنہوں نے شاہ صاحبؒ کی دوسری تصنیفات کا تو ذکر ہی کیا ہے، حجۃ اللہ کو بھی از اوّل تا آخر سمجھ کر اور غور و فکر کے ساتھ پڑھا ہو۔ ورنہ واقعہ یہ ہے کہ اگر ہمارے علماء شاہ صاحبؒ کی تمام کتابوں کو پڑھیں اور حجۃ اللہ البالغہ کے ان ابواب کے علاوہ جو عبادات اور ان کے اسرار و حکم سے متعلق ہیں ان ابواب کا بھی بغور مطالعہ کریں جن میں اسلام کے اصول شرائع اور بنیادی مسائل پر گفتگو ہو گئی ہے تو اس کا لازمی نتیجہ اس کے سوا اور کوئی نہیں ہو سکتا کہ یا تو وہ اپنے اس محدود فکر کو چھوڑنے پر آمادہ ہو جائیں گے جس کی بنا پر مولانا عبید اللہ سندھی ایسے مفکر اسلام ان کی آنکھوں میں خار کی طرح کھٹکتے ہیں۔ اور یا ان کے دل میں حضرت شاہ صاحبؒ کے متعلق بھی وہی جذبات پیدا ہوں گے جو وہ آج مولانا سندھی کی نسبت اپنے نہاں خانہ

قلب میں محسوس کرتے ہیں۔ اور چونکہ مولانا ان کے معاصر ہیں اس لئے زبان سے ان جذبات کا بیباکانہ اظہار بھی کر دیتے ہیں۔

میں نے جو کچھ کہا ہے محض دعویٰ نہیں بلکہ ایک حقیقتِ ثابتہ ہے اور اب آئندہ آپ جو کچھ ملاحظہ فرمائیں گے، اس میں آپ کو اس دعوی کے ہی شواہد و نظائر بکثرت ملیں گے۔

ہندوستانی قومیت

جناب ناقد نے مولانا سندھی کے افکار کا جو باریک خط کے چار سو صفحات پر پھیلے ہوئے ہیں خلاصہ یہ بتایا ہے کہ

مولانا سندھی اسلام اور ہندوستانی قومیت کا ایک معجون مرکب پیش کرنا چاہتے ہیں تاکہ ہندوؤں کو اسلام سے وحشت نہ رہے اور مسلمان بھی خوشی خوشی ہندوستانی قومیت کا جزبن سکیں۔" (ص ۱۷۳)

اس سلسلہ میں گذارش یہ ہے کہ معلوم نہیں جناب ناقد کی مراد "ہندوستانی قومیت" سے کیا ہے؟ اگر مراد یہ ہے کہ مولانا متحدہ قومیت کے قائل ہیں اور وہ دو قوموں کو ایک دوسرے میں مدغم کرکے ایک قوم بنانا چاہتے ہیں تو واقعہ یہ ہے کہ مولانا کی مراد یہ ہرگز نہیں ہے۔ مولانا نے اس کتاب میں متعدد مواقع پر یہ ظاہر کیا ہے کہ وہ مسلمانوں کا قومی وجود الگ اور منفرد تسلیم کرتے ہیں۔ چنانچہ وحدت انسانیت کے باوجود آپ انسانوں

کی قومی اور گروہی تقسیم کو ناگزیر بتاتے ہوئے ارشاد فرماتے ہیں۔

"انسانوں کا، قوموں، گروہوں اور افراد میں بٹا ہونا وحدت انسانیت کے منافی نظر نہیں آتا"...... فرد ایک مستقل اکائی بھی ہے، جماعت ایک اکائی ہے، جو افراد پر مشتمل ہے اس طرح ایک قوم اپنی جگہ مستقل وجود رکھتی ہے"۔ (ص ۱۴)

پھر گاندھی جی کے نظریۂ متحدہ قومیت، پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

گاندھی جی غلطی سے یہ سمجھ بیٹھے کہ وہ ہندوستان کو ہزار ہا سال پہلے کی اجون میں بدلنے میں کامیاب ہو جائیں گے انہوں نے اس کا مطلق خیال نہ کیا کہ ... برس سے ایک اور قوم، ایک اور زبان، ایک نیا تمدن اور ایک نیا فکر اس وطن کو اپنا گھر بنا چکا ہے اور اس سرزمین پر اس کا بھی، اتنا ہی حق ہے جتنا کہ گاندھی جی کی قوم ان کی زبان کلچر اور فلسفہ کا ہے" (ص ۲۶۳)

آگے چل کر اسی صفحہ پر مسلمانوں کے حق حکومت خود اختیاری کو واجب اور درست بتاتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"دو چیزیں بہت اہم تھیں جن کو نئے ہندوستان میں جگہ دینا بیحد ضروری تھا۔ ان میں سے ایک تو جمہوریت یعنی خود اپنی مرضی اور اپنی رائے سے اپنے اوپر حکومت کرنے کا حق ہے"۔

اقتباسات بالا سے یہ ظاہر ہے کہ مولانا "متحدہ قومیت" کے نظریہ کو صحیح تسلیم نہیں کرتے۔ البتہ جیسا کہ آج کل ہر بالغ نظر ہندوستانی خواہ وہ ہندو ہو یا

مسلمان محسوس کرتا ہے، مولانا یہ ضرور سمجھتے ہیں کہ جب تک ہندوستان کی یہ دونوں بڑی قومیں کسی ایک محاذ پر جمع نہیں ہوں گی ان کے سیاسی اور وطنی مسائل کی گتھی نہیں سلجھ سکے گی۔ اس مشترکہ محاذ کا نام مولانا "ہندوستانی قومیت" رکھتے ہیں جس کو ہم آج کل کی سیاسی اصطلاح میں دفاعی قومیت بھی کہہ سکتے ہیں۔ ارباب منطق کے عام مقولہ "لامشاحۃ فی الاصطلاح" کے مطابق آپ اسکو ہندوستانی قومیں کہئے یا دفاعی قومیت سے اسے تعبیر کیجئے بہرحال اس کا مفاد اس سے زیادہ نہیں ہے کہ ہندو اور مسلمان باوجود اس ملک کی الگ الگ دو قوموں میں منقسم ہونے کے بہرحال ایک ملکی اور وطنی اشتراک رکھتے ہیں اور اس اشتراک کی بنا پر اس ملک اور وطن کا جو مطالبہ ہندوؤں سے ہے وہی مسلمانوں سے بھی ہے اور انھیں اس مطالبہ کا جواب دینا چاہئے۔ مولانا اس مقصد کے لئے جیساکہ جناب ناقد نے لکھا ہے "اسلام اور ہندوستانی قومیت کا ایک معجون مرکب" بنانا نہیں چاہتے ہیں بلکہ ان کا منشا یہ ہے کہ

> ہندو اور مسلمان دونوں مل کر کام کریں اور ان کی صرف ایک سیاسی تنظیم ہو، لیکن اس سیاسی تنظیم میں کسی مذہبی گروہ کا غلبہ نہ ہو"۔ (ص ۳۶۲)

فقرہ کے آخری الفاظ خاص توجہ کے مستحق ہیں جن کا مطلب یہ ہے کہ دونوں قوموں کا مذہب الگ الگ رہے گا۔ اور اس مشترک تنظیم کی نوعیت محض سیاسی ہو گی، یعنی اندرون ملک امن وامان قائم رکھنا صنعت و

حرفت کی ترقی ذرائع آمد و رفت اور رسل و رسائل کی تیاری اور ان کا انتظام بیرونی حملہ سے حفاظت کے اسباب وغیرہ ان چیزوں میں دونوں قوموں کا اشتراک ہوگا اور بس۔ مذہبی غلبہ کسی کا نہیں ہوگا۔ اس سے بعض تبلیغی جوش رکھنے والے مسلمانوں کو تکدر ہو سکتا ہے۔ لیکن سوچنے اور غور کرنے کی بات یہ ہے کہ ہندو تعداد کے اعتبار سے مسلمانوں سے کہیں زیادہ ہیں اس بنا پر اگر آپ ان سے یہ شرط منواتے ہیں کہ مرکزی وفاق میں مذہبی غلبہ کسی کا نہیں ہوگا تو خود سوچئے اس میں زیادہ بھلا کس کا ہے؟ ہندوؤں کا یا مسلمانوں کا؟ اسی مآل بینی کی بنا پر مولانا نے یہ شرط لگائی ہے۔

غالباً ہمارے فاضل نقاد ان مسلمانوں میں سے ہیں جو آجکل "وطنیت" کے نام سے کسی مسئلہ پر غور کرنا پسند نہیں کرتے۔ جی تو ہمارا بھی یہی چاہتا ہے کہ اے کاش ہمارے معاملات میں وطنیت کا قدم درمیان میں آتا ہی نہیں اور ہم اس قابل ہوتے کہ جو بات سوچیں عالم اسلام کا ایک جزء ہونے کی حیثیت سے ہی سوچیں۔ لیکن

یُرِیدُ المرءُ اَن یُعطیٰ مُناہُ   ویابی اللہُ الا مایشاءُ

اس وقت مسلمانانِ ہند کی جو حالت ہے وہ یہ ہے کہ تقریباً تمام اسلامی ممالک سے ان کا رشتہ منقطع ہو چکا ہے اور اب کوئی جگہ ایسی نظر نہیں آتی جو اس عالم یاس و تاریکی میں ان کے شکستہ دلوں کے لئے مومیائی کا کام دے۔ اس بنا پر اب انھیں جو کچھ کرنا ہے ہندوستانی مسلمان کی حیثیت ہی سے کرنا ہے اور یہاں کی دوسری قوموں کے ساتھ مل کر

بھی اپنی حالت کو سدھارنا ہے۔

اس بحث پر بہت کچھ لکھنے کو جی چاہتا ہے لیکن افسوس یہ ہے کہ گنجائش بالکل نہیں۔ البتہ اس قدر گذارش کر دینا ادر ضروری ہے کہ مولانا سندھی کے متعلق جیساکہ جناب ناقد نے بھی ظاہر کیا ہے۔ بعض لوگوں کا تاثر یہ ہے کہ مولانا اسلام سے ہندوؤں کی وحشت کو دور کرنے کے لئے ایسی باتیں کہتے ہیں جو اسلامی نہیں ہیں۔ ان حضرات کی خدمت میں عرض ہے کہ مولانا "کیسی" باتیں کہتے ہیں جو اسلامی نہیں ہیں اس کی حقیقت تو آپ کو عنقریب معلوم ہو جائے گی۔ البتہ یہ بات یقینی ہے کہ مولانا اسلام سے ہندوؤں کی وحشت کو ضرور دور کرنا چاہتے ہیں۔ ایسا کیوں چاہتے ہیں؟ اس کا ایک صاف جواب تو یہ ہے کہ ایک مولانا ہی کیا ہر مبلغ کو ایسا ہی کرنا چاہئیے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ اور حضرت معاذ بن جبلؓ کو یمن تبلیغ کے لئے بھیجا تو آپ نے ان کو صاف صاف تاکید کر دی تھی کہ یسّرا ولا تعسّرا وبشّرا ولا تنفّرا (صحیح بخاری) یعنی تم دونوں نرمی کرنا، سختی نہ کرنا۔ خوشخبری دینا، نفرت نہ دلانا۔

لیکن سوال یہ ہے کہ مولانا ہندوؤں پر ہی اس درجہ مہربان کیوں ہیں دنیا میں آخر اور بھی تو غیر مسلم قومیں آباد ہیں؟ اس کی وجہ درحقیقت مولانا پر حضرت شاہ ولی اللہؒ کی تصنیفات وملفوظات کا غیر معمولی اثر ہے۔ بات دراصل یہ ہے کہ حضرت شاہ صاحبؒ نے اپنی کتاب "فیوض الحرمین"

میں اشارۃً وکنایۃً اور تفہیمات الٰہیہ میں صراحۃً لکھا ہے کہ میرا اعتقاد ہے کہ اگر اقلیم ہندوستان پر ہندوؤں کا غلبہ عام اور مستقر ہو گیا تو اللہ کی حکمت میں یہ بات ضروری ہے کہ اللہ ہندوؤں کے بڑے بڑے لوگوں کو دین اسلام اختیار کر لینے کا الہام کرے [1]

مولانا نے دیکھا کہ ہندو ہر شعبہ میں ترقی کر رہے ہیں اور دفتری طاقت رفتہ رفتہ انھیں کے ہاتھوں میں منتقل ہو رہی ہے جیسا کہ ہر سیاسی مبصر جانتا ہے تو اب مولانا کے دل میں طبعی طور پر خواہش پیدا ہوئی کہ حضرت شاہ صاحب کے ارشاد کا دوسرا جزو جو شرط کے لئے جزا کا حکم رکھتا ہے۔ صادق آنا چاہیے۔ چنانچہ آپ نے اس کے لئے جدوجہد کی اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اگر حضرت شاہ صاحب کا یہ اعتقاد صحیح ثابت ہوا تو وہ یقیناً ایسے ہی مسلمان بزرگوں کی بدولت ہو گا جو ایک طرف ہندوؤں سے خلا ملا رکھتے ہیں اور دوسری جانب وہ اسلامی اخلاق و فضائل۔ تقویٰ و طہارت اور پاکبازی و پاک باطنی کی ایسی زبردست روحانی طاقت کے مالک ہیں کہ بڑے سے بڑا کافر بھی انھیں دیکھ کر خدا کو یاد کرنے لگتا ہے ورنہ محض الگ تھلگ رہنے اور دوسروں کا منہ چڑانے سے یہ مقصد کبھی حاصل نہیں ہو سکتا ؂

جو دل قمار خانہ میں بت سی لگا چکے
وہ کعبتین چھوڑ کے کعبہ کو جا چکے

---

[1] تفہیمات الٰہیہ ج ا ص ۲۰۳

وحدتِ انسانیت، وحدتِ ادیان اور اسلام

ہندوستانی قومیت کا مسئلہ تو خیر پھر بھی ایک سیاسی حیثیت رکھتا ہے۔ جناب ناقد نے ستم تو یہ کیا کہ مولانا پر الزام تراشی کفر سے بھی باز نہیں رہے انہوں نے اگرچہ صاف طور پر مولانا کو کافر نہیں کہا لیکن غلط طور پر جو باتیں ان کی طرف منسوب کی ہیں ان کا حاصل اس کے سوا کوئی اور نہیں نکلتا کہ ان باتوں کے قائل کو کافر کہا جائے۔ مثلاً

"ہمارے مولانا تو دین حق کی برتری گویا مانتے ہی نہیں" [1]

"وہ اسلام کا قلادہ بھی موجودہ انسان کی فلاح و بہبود کے لئے ضروری نہیں سمجھتے"۔

پھر اس ضد کا کیا ٹھکانا ہے کہ محض مولانا کی پرخاش میں جناب ناقد

---

[1] معارف ص ۱۷۳

نے بعض ایسے حقائق سے انکار کر دیا ہے جو قرآن مجید کے مسلمہ حقائق ہیں اور جن کو امت ہر قرن اور ہر زمانہ میں تسلیم کرتی آئی ہے۔ مثلاً وحدت انسانیت اور وحدت ادیان۔

جناب ناقد کا ارشاد ہے

"قرآن مجید کے متعلق یہ کہنا صحیح نہیں کہ وہ مولانا کی وحدت انسانیت کا شارح ہے اور نہ وہ وحدتِ ادیان کا قائل ہے [1]"

معلوم نہیں "مولانا کی وحدتِ انسانیت" سے لائق مقالہ نگار کی مراد کیا ہے کہ قرآن جس کا شارح نہیں ہے" مولانا عبید اللہ سندھی" نامی کتاب کا باب "وحدت انسانیت" پڑھئے اور بتایئے کہ اس میں مولانا نے جو کچھ فرمایا ہے کیا وہ قرآن کی تعلیم نہیں ہے؟

سرور صاحب لکھتے ہیں۔

"قرآن کے اصولوں پر خالص انسانیت کا قیام مولانا کا عقیدہ ہے، ان کے نزدیک خالص بے میل انسانیت ہی فطرۃ اللہ کی محافظ ہے اور سچا دین اگر ہے تو یہی ہے"۔

پھر لکھتے ہیں۔

مولانا اپنے اس خیال کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک اسلام کی تعلیمات کا لب لباب قرآن کی آیت "هُوَ الَّذِىْ اَرْسَلَ

---

[1] معارف ۱،۳

رَسُولَہٗ بِالْھُدٰی وَدِیْنِ الْحَقِّ لِیُظْھِرَہٗ عَلَی الدِّیْنِ کُلِّہٖ وَلَوْکَرِہَ الْمُشْرِکُوْنَ" ہے۔

اس باب کے ختم پر سر در صاحب وحدتِ انسانیت سے متعلق مولانا کے خیالات کا خلاصہ ان لفظوں میں بیان کرتے ہیں۔

اس بیان کا خلاصہ یہ ہے کہ مولانا وحدتِ انسانیت کو مانتے ہیں اور قرآن مجید کو اسی وحدت کا شارح سمجھتے ہیں اور ان کے نزدیک قرآن کی تعلیمات کا مقصود یہی ہے کہ اس وحدت کا قیام عمل میں آئے اور لوگ عقیدۃً علماً و عملاً موحد بن جائیں۔ (ص ۱۴۴)

اب فرمائیے! اس میں کونسی بات قرآن مجید کے خلاف ہے کیا قرآن مجید کے ارشاد

وما ارسلناك الا كافة للناس — اور ہم نے آپ کو تمام انسانوں کیلئے ہی بھیجا ہے۔

کا مطلب یہ نہیں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تمام دُنیا کے لئے مبعوث ہوئے تھے آپ سے پہلے انسانیت جن مختلف گروہ بندیوں میں مبتلا تھی آپ ان تمام کو مٹا کر تمام انسانوں کو ایک ہی خیال۔ اور ایک ہی عمل کے رشتہ میں منسلک کرنے آئے۔ ہے۔ اسی ایک خیال اور عمل پر کاربند ہو کر انسان موحد بنتا ہے اور قرآن مجید سب کا سب کیا اسی ایک نقطہ "توحید" کی شرح نہیں ہے یعنی کیا وہ یہ نہیں بتاتا کہ وہ کونسا ایک بلند فکر یا دستور ہے جس پر کاربند ہو کر تمام انسانیت ایک نقطہ وحدت پر جمع ہو جائے۔

گنجائش نہیں ورنہ قرآن پاک کی آیات بکثرت اسی مضمون کی پیش کی جا سکتی ہیں۔ اور مولانا کا مقصد وحدتِ انسانیت سے بجز اس کے کوئی اور نہیں ہے

کہ تمام انسان رنگ و نسل، مُلک و وطن، اور اقلیم و بوم کے اختلاف کے باوجود صرف ایک فکر اور ایک نظام سے وابستہ ہو جائیں اور وہ فکر و نظام مولانا کے نزدیک بے شبہ وہی ہے جو قرآن کا فکر و نظام ہے جیسا کہ آپ نے متعدد مواقع پر اس کا صاف صاف اعتراف و ذکر کیا ہے۔ آئندہ اس کے حوالے آئیں گے۔

وحدتِ انسانیت کی طرح وحدت ادیان سے متعلق بھی یہ کہنا درست نہیں ہے کہ قرآن اس کا قائل نہیں۔ اس سلسلہ میں سب سے پہلے یہ بات ذہن نشین رکھنی چاہیئے کہ "ادیان" سے مولانا کی مراد وہ مذاہب ہیں جو اسلام سے قبل دنیا میں رائج تھے اور جن میں بنیادی طور پر خدا کو ایک مانا گیا ہے ورنہ جیسا کہ بعض لوگوں کو شبہ ہے مولانا کمیونزم اور سوشلزم وغیرہ کو دین نہیں مانتے چنانچہ سرور صاحب "خدا پرستی" کے زیر عنوان مولانا کے افکار کا آغاز اس فقرہ سے کرتے ہیں۔ مولانا کے نزدیک ساری آسمانی کتابیں اسی وحدت انسانیت کی ترجمان ہیں اور حقیقت شناس حکیم بھی اسی فکر کے ترجمان تھے (ص ۴۲)

دیکھیئے مولانا نے "دین" کے بارہ میں کوئی ابہام باقی نہیں رکھا بلکہ صاف صاف "آسمانی کتابوں" کا لفظ فرما کر یہ واضح کر دیا ہے کہ وہ ادیان سے مراد وہ مذاہب لیتے ہیں جو آسمانی کتابوں پر مبنی ہیں۔ رہ گئی یہ بات کہ حقیقت شناس حکیم بھی اسی فکر کے ترجمان تھے" تو خود حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے بھی حکماء کا ایک ایسا طبقہ مانا ہے جو اپنی عقل و

فراست، ریاضت و محنت، ترک لذات دنیوی اور عالم جبروت کی طرف توجہ تام کے باعث اس سعادت کو حاصل کر لیتے ہیں جس کی اشاعت اور تبلیغ کے لئے انبیاء کرام مبعوث ہوئے ہیں۔ حضرت شاہ صاحب ان حکماء کو متالھون کا لقب دیتے ہیں اور اگرچہ ان کی تعداد بہت کم بتاتے ہیں تاہم ارشاد یہ ہے

تصل بعضہم غایۃ ملا اھا[1] بعض بعض نے اس سعادت کا انتہائی مرتبہ حاصل کر لیا ہے

دین سے مولانا کی مراد کے واضح ہو جانے کے بعد اب پھر اس پر غور فرمایئے کہ کیا قرآن مجید اس بات کا داعی نہیں ہے کہ اصل دین تمام مذاہب اور ادیان میں مشترک رہا ہے۔ دُنیا میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے مختلف قوموں اور ملکوں میں وقتاً فوقتاً جو رسول آتے رہے اُن کے پیغامات بنیادی اعتبار سے بالکل ایک تھے۔ یعنی یہی کہ خدا کو ایک مانو۔ اس کی بندگی کرو، اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہراؤ۔ اعمالِ صالحہ کرو، برے کاموں سے بچو، بے شبہ قرآن اس حقیقت کا داعی ہے وہ اپنے آپ کو اپنے سے پہلی کتب سماویہ کا مصدق بتاتا ہے۔ تمام انبیاء اور ان کی کتابوں پر ایمان لانے کی دعوت دیتا ہے۔ اس کا ارشاد ہے۔

شرع لکم من الدین ما وصّٰی بہ	اس نے تمہارے لئے دین کی وہی راہ
نوحاً والذی اوحینا الیک وما	مقرر کی ہے جس کی ہدایت اس نے نوح
وصینا بہ ابراھیم وموسیٰ وعیسیٰ	کو اور ابراہیم، موسیٰ اور عیسیٰ (علیہم السلام)
ان اقیموا الدین ولا تتفرقوا فیہ	کو کی تھی یعنی یہ کہ تم دین کو قائم کرو اور اس

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ صفحہ ۴۱ ج ۱

ایک جگہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب کرکے کہتا ہے ۔

وما ارسلنا من قبلک من رسول	اور (اے محمد) ہم نے آپ سے پہلے جتنے
الا نوحی الیہ انہ لا الہ الا انا	پیغمبر بھیجے ہیں ان کی طرف ہم نے یہی وحی
فاعبدون	کی ہے کہ میرے سوا کوئی معبود نہیں

بس میری ہی عبادت کرو"

مزید براں قرآن کہتا ہے کہ دین الٰہی کسی ملک یا خاندان یا کسی قوم کے ساتھ مخصوص نہیں ہے وہ اپنی اصل حقیقت میں ایک ہے اور سب کے لئے ہے ۔ یہود اور نصاریٰ کو اسی بنا پر زجر و توبیخ کی گئی کہ وہ اہل کتاب ہونے اور کتب سماویہ کی تلاوت کرنے کے باوجود دین الٰہی کو اپنی ایک خاندانی یا جماعتی چیز سمجھ بیٹھے تھے اور دونوں ایک دوسرے کی تکذیب کرتے اور انھیں جھٹلاتے تھے ۔

دین کی اس ایک اصل مشترک کے باوجود احکام و شرائع کے اعتبار سے یہ ادیان مختلف ضرور تھے لیکن یہ اختلاف منزل مقصود کا نہیں تھا بلکہ صرف ان راستوں کا اختلاف تھا جو منزل مقصود تک پہنچاتے ہیں ۔ اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ احکام اور شرائع کا تعین ہر قوم کے مخصوص احوال و شئون کی بنیاد پر ہوتا ہے ۔ قرآن حکیم میں ہے

لکل جعلنا منکم شرعۃ	ہم نے تم میں سے ہر ایک کے لئے
ومنھاجا	ایک خاص طریقہ اور راستہ مقرر کردیا ہے"

مولانا عبیداللہ سندھی اسی حقیقت کو یعنی اصل دین میں اشتراک کو

وحدت ادیان کہتے ہیں اور اس کا نام حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ کے اتباع میں فطرۃ اللہ رکھتے ہیں چنانچہ شاہ صاحب کا ارشاد ہے

ففطرۃ فطر اللہ الناس علیھا	یہ ایک فطرت ہے جس پر اللہ نے لوگوں
ولن تجد لفطرۃ اللہ تبدیلاً و	کو مفطور کیا ہے اور تم اللہ کی فطرت
لیس ذالک الا فی اصول البر	میں تبدیلی نہیں پاؤ گے اور یہ فطرت
والا ثم وکلیاتھا دون فروعھا	کی یکسانیت نیکی اور گناہ کے اصول و
حدودھا وھذہ الفطرۃ ھو	کلیات میں ہے، فروع وجزئیات میں
الدین الذی لا یختلف باختلاف	نہیں اور یہی فطرت وہ دین ہے جو
الاعصار والانبیاء کلھم	زمانوں کے اختلاف سے نہیں بدلتا
مجمعون علیہ	اور تمام انبیاء اس پر متفق ہیں۔

اب حضرت شاہ صاحب کی اس عبارت کے ساتھ مولانا سندھی کی مندرجہ ذیل عبارت پڑھئے جو وحدت ادیان سے متعلق مولانا کے افکار کی غزل میں مقطع کا حکم رکھتی ہے اور دیکھئے کہ یہ عبارت کس طرح حضرت شاہ صاحب کے ارشاد کا ہی اردو ترجمہ معلوم ہوتی ہے۔ مولانا فرماتے ہیں۔

"تاریخ کا مطالعہ کرو اور پھر پتہ لگاؤ کہ آخر مجموعی انسانیت کا طبعی تقاضہ کیا ہے۔ انسان کن باتوں سے قعر تنزل میں گرے اور کون سے اصول تھے جن پر عمل کر کے وہ بام رفعت پر پہنچے۔ اس تلاش و تفحص کے بعد انسانوں کی اس طویل طویل تاریخ میں جو اصول سب قوموں میں آپکو مشترک نظر آئیں گے وہ فطرۃ

اللہ ہے اور یہی الدین القیم ہے اور جو تعلیم مجموعی انسانیت کی فطرت کے مطابق ہوگی وہی حق ہے۔" (ص ۴۳)

علاوہ بریں حضرت شاہ صاحبؒ نے حجۃ اللہ البالغہ میں ایک مستقل باب باندھا ہے جس میں تمام ادیان کی اصل کے ایک ہونے اور شرائع ومناہج کے اختلاف پر نہایت مفصل اور حکیمانہ بحث کی ہے۔ اس میں قرآن مجید کی جو آیت شرع لکم من الدین الآیہ اوپر گذر چکی ہے اس کو نقل کر کے مشہور مُفسر حضرت مجاہد کی تفسیر لکھتے ہیں۔

اوصیناک یا محمد وایاھم دیناً واحداً — اے محمد ہم نے آپ کو اور اُن پیغمبروں کو ایک ہی دین کی وصیت کی ہے۔

اس کے بعد چند اور آیات اور اُن کی تفاسیر لکھی ہیں۔ پھر فرماتے ہیں۔

اعلم ان اصل الدین واحد — جانو بے شبہ دین کی اصل ایک

اتفق علیہ الانبیاء علیھم السلام — ہے۔ اس پر تمام انبیار کا اتفاق ہے

وانما الاختلاف فی الشرائع والمناھج[1] — اور اختلاف صرف شرائع اور مناہج کا ہے۔

یقین نہیں آتا کہ وحدتِ انسانیت اور وحدت ادیان ایسی اسلام کی عام اور مسلمہ حقیقت سے ندوۃ العلمار کا ایک ممتاز فاضل اس طرح بے خبر ہو یا باخبر ہونے کے باوجود کسی خاص وجہ سے اس کا انکار کردے بہر حال

ان کنت لا تدری فتلک مصیبۃ
وان کنت تدری فالمصیبۃُ اعظم

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ ص ۶۸

ممکن ہے فاضل نقاد کو مولانا کے کسی فقرہ سے یہ دھوکا ہوا ہو کہ مولانا وحدت ادیان سے یہ مراد لیتے ہیں کہ دین دین سب برابر ہیں یہاں تک کہ اسلام کو بھی کسی دین پر برتری حاصل نہیں ہے اور اس بنا پر ایک شخص کو اختیار ہے کہ وہ جس دین کو چاہے اختیار کرے۔ چنانچہ اوپر "الزام کفر" کے زیر عنوان ہم نے موصوف کا جو فقرہ نقل کیا ہے اس سے یہی متبادر ہوتا ہے۔ اگر واقعہ یہی ہے تو واضح رہنا چاہیئے کہ مولانا سندھی دین کی اصل ایک ماننے کے باوجود اسلام کو دنیا کا آخری دین برحق اور اس کی کتاب قرآن کو آخری آسمانی کتاب مانتے ہیں۔ ان کے نزدیک قرآن ان تمام صداقتوں کا کامل مجموعہ ہے جو اسلام سے پہلے مختلف ادیان میں بکھری پڑی تھیں۔ قرآن کا قانون تمام انسانوں کے لئے ہے اور انسانیت کی بھلائی کا راز صرف اسی کے اتباع اور پیروی میں ہے۔ سرور صاحب لکھتے ہیں۔

مولانا کے نزدیک قرآن نے تمام اقوام ادیان اور مذاہب کے مرکزی نکات کو جو کل انسانیت پر منطبق ہو سکتے ہیں یکجا کیا اور ساری دنیا کو یہ دعوت دی کہ صرف یہی ایک اساس ہے جس پر صحیح انسانیت کی تعمیر ہو سکتی ہے۔ اگر یہودیوں کی قوم میں اس انسانیت کا فقدان ہے تو وہ خواہ اپنے منہ سے "نحن ابناءُ اللّٰہِ واحباءُہٗ" کہیں، گمراہ ہیں۔ اگر عیسائی اس سے خالی ہیں تو ان کا ابن اللہ کا ماننا کسی کام نہ آئے گا اور اگر ہندوؤں میں انسانیت کی کمی ہے تو ان کا پوتر ہونا محض خام خیالی ہے۔ (ص ۳۷)

غور کیجئے کیا اس عبارت سے یہ صاف معلوم نہیں ہوتا کہ مولانا تمام غیر مسلم قوموں

کو انسانیت کے نام پر اسلام کے جھنڈے نیچے جمع ہو جانے کی دعوت دے رہے ہیں صفحہ ۳۶ پر فرماتے ہیں۔

قرآن کا مقصود اصلی سب دینوں سے اعلیٰ دین سب فکروں سے بلند تر فکر یا سب سے بلند بین الاقوامی نظریہ جو زیادہ سے زیادہ انسانیت پر جامع ہو پیش کرنا اور اس پر عمل کرانا ہے"

قرآن کی عالمگیری اور لازوالی پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"قرآن ایسے عالمگیر اور ناقابل تغیر اصول حیات کو پیش کرتا ہے۔ یہ قرآن کا صحیح مفہوم ہے اور یہی چیز ہے جو ازل سے ابد تک قائم رہے گی اور اسی کے ملنے میں تمام انسانوں کا بھلا ہے (ص ۴۴)

مولانا اسلام کے پیغام کو تمام دنیا سے منوانے اور سارے جہاں کو اسی ایک دین کا حلقہ بگوش بنانے کے لئے کس قدر بے چین ہیں اس کا اندازہ ذیل کی عبارت سے ہوگا۔ فرماتے ہیں۔

"ہر قوم کے عقلمند طبقوں کا رجحان اب اس طرف ہو رہا ہے اور وہ کوشش کر رہے ہیں کہ اپنے اپنے فکری نظاموں کو عالمگیر انسانیت کا ترجمان بنا کر پیش کریں۔ لیکن کس قدر افسوس کا مقام ہے کہ وہ دین جو صحیح معنوں میں ساری انسانیت کا دین تھا اور وہ کتاب جو کل نوع انسانی کی ہدایت کی علمبردار تھی اور وہ ملت جس نے سب قوموں کو ایک بنایا اور جس کا تمدن ساری انسانیت کی باقیات صالحات کا مرقع تھا۔ وہ دین وہ کتاب اور وہ ملت ایک فرقہ کی جاگیر بن گیا ہے اور وہ لوگ نہیں سمجھتے کہ اس وسعت پذیر دور میں جس میں کہ کرہ زمین کی سب دوریاں سکڑ گئی ہیں اور ملکوں، قوموں اور براعظموں

کی سرحدیں مٹتی جارہی ہیں، اور ریل جہاز، طیاروں، اور ریڈیو نے سب انسانوں
کو اپنی کہنے اور دوسروں کی سننے کے لئے ایک انسانی برادری میں بدل دیا ہے
اس زمانہ میں ایسی تعلیم کو جو صحیح معنی میں عالمگیر اور انسانی تھی ایک گروہ اور
جماعت میں محدود کر دینا کتنا بڑا ظلم ہے۔ معلوم نہیں مسلمان اسلام کو کب سمجھیں
گے اور قرآن کے اصل پیغام کو کب اپنائیں گے" (ص ۹۸)

قرآنی حکومت

لائق تبصرہ نگار کا دعوٰی ہے کہ

مولانا دینِ حق کی دائمی برتری گویا مانتے ہی نہیں۔ ان کے نزدیک اب قرآنی حکومت کا زمانہ گذر گیا اور گذری ہوئی چیز واپس نہیں آسکتی"

اس دعوی کو ثابت کرنے کے لئے موصوف نے مولانا کی ایک عبارت نقل کی ہے جسے آپ بھی سُن لیجئے۔

"جو زمانہ گذر گیا وہ پھر واپس نہیں آیا کرتا۔ جو پانی بہہ جاتا ہے وہ لوٹتا نہیں۔ قرآن پر عمل کر کے خلافتِ راشدہ کے دورِ اول میں صحابہ نے جو حکومت بنائی اب بعینہ ویسی حکومت نہیں بن سکتی۔ جو لوگ قرآن کو اس طرح سمجھتے ہیں وہ حکمت قرآنی کے صحیح مفہوم کو نہیں جانتے۔ بیشک خلافتِ راشدہ کی حکومت قرآنی حکومت کا ایک نمونہ ہے۔ لیکن یہ نمونہ بعینہ ہر دور میں منتقل نہیں ہو سکتا۔"

مولانا کی یہ عبارت من وعن آپ کے سامنے ہے. بتایئے اس کے کس لفظ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ "قرآنی حکومت" کا زمانہ گذر گیا. ہر بالغ عاقل سمجھ سکتا ہے کہ مولانا کا منشا یہ ہے کہ خلافتِ راشدہ بے شبہ قرآنی حکومت کا ایک نمونہ ہے (اور بے شبہ یہ ایسا نمونہ ہے جس کی نظیر تاریخ عالم میں موجود نہیں ہے)۔ لیکن یہ نمونہ بعینہ ہر دور میں منتقل نہیں ہو سکتا۔ یعنی خلافت راشدہ کے بعد تیرہ سو سال کی مدت میں مسلمانوں کی جو حکومتیں عالم کے مختلف گوشوں میں قائم ہوئیں۔ مولانا کے نزدیک وہ سب یا ان میں سے اکثر بھی قرآنی حکومت کے طرز کی حکومتیں تھیں لیکن خلافتِ راشدہ نے قرآنی حکومت کا جو نمونہ پیش کیا وہ اپنی مثال آپ تھا۔ اس جیسی کوئی حکومت قائم نہیں ہو سکی۔ مسلمان عام طور پر اس کو اپنی بدنصیبی اور بدبختی سمجھتے ہیں۔ لیکن مولانا فرماتے ہیں کہ یہ جو کچھ ہوا حکمتِ قرآنی کے ماتحت ہوا۔ یہ سمجھنا غلطی ہے کہ بس خلافتِ راشدہ ہی قرآنی حکومت کا نمونہ تھا۔ اس کے بعد اس حکومت کا دور بالکل ختم ہو گیا۔ نہیں بلکہ مولانا کو بنو امیہ، بنو عباس مصر کے بنو فاطمہ، اندلس کے موحدین، سمرقند وبخارا کی دولت غزنویہ وغیرہ میں بھی قرآنی حکومت کا نمونہ نظر آتا ہے۔ اگرچہ یہ نمونہ خلافتِ راشدہ کے نمونہ سے کمتر ہے۔ مولانا کے نزدیک قرآنی حکومت کا زمانہ ختم نہیں ہوا مسلمانوں کی گذشتہ طویل تاریخ میں کم وبیش قرآنی حکومت جلوہ فرما رہی ہے اور آج بھی ہو سکتی ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں۔

"قرآن اب بھی اپنی حکومت قائم کر سکتا ہے۔ لیکن اس کیلئے ضروری

ہے کہ قرآن کو عقل اور تفقہ سے سمجھا جائے اور اس کی عالمگیریت کی کنہ معلوم کی جائے" (ص ۴۷)

یہاں اس بات پر متنبہ کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ آج کل پُرجوش اور نوجوان مسلمانوں میں خود اپنی تاریخ سے ایک خاص قسم کی نفرت پیدا ہو رہی ہے۔ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ اسلام کی عمر کل کچھ کم تیس برس ہے خلافتِ راشدہ کے بعد دورِ ملوکیت شروع ہو گیا جو سراپا ظلم و ستم تھا بادشاہ مطلق العنان اور مستبد ہوتے تھے۔ عیاش اور شہوت پرست ہوتے تھے۔ اسلام اور قرآن کا نام ہی نام رہ گیا تھا اور اسی بنا پر اکبر الہ آبادی نے "در حدیث دیگراں" "سر دلبراں" کا افشا اس طرح کیا تھا

"بوئے خون آتی ہے اس قوم کے افسانوں سے"

میں سمجھتا ہوں ہم نوجوانوں میں اس قسم کی ذہنیت کے پیدا ہونے کے دو سبب تھے۔ ایک مستشرقین کا علمی رنگ میں ہماری روایاتِ قومی کے خلاف زبردست پروپیگنڈہ! اور دوسرا خود ہمارے قدیم مورخین کا غیر محتاط طرزِ نگارش بہرحال اسباب خواہ کچھ ہوں حقیقت یہ ہے کہ ہم میں خود اپنے اسلاف سے اور خصوصاً مسلمان سلاطین سے نفرت کا شدید جذبہ پیدا ہو گیا۔ اور ہم یہ یقین کر بیٹھے کہ خلافتِ راشدہ کے بعد اصل قرآنی دستور، حدود اللہ۔ اسلامی آئینِ حیات سب کا سب معطل اور مفلوج دبیکار ہو گئے تھے۔

اب ذرا اور غور کیجئے تو معلوم ہو گا کہ اس ذہنیت کا ایک سبب اور ہے وہ یہ کہ ہم نے اسلامی اعمال۔ فضائلِ اخلاق اور اسلامی مکارم و

محاسن کا ایک ایسا اعلیٰ تخیل قائم کر رکھا ہے کہ ہم کو ان کا مصداق صرف حضرت ابوبکر اور عمر اور حضرت عثمان و علی رضی اللہ عنہم کے کیرکٹر میں ہی نظر آتا ہے اور جب ان فضائل کا یہ اعلیٰ تصور ہم کو امیر معاویہ، عمرو بن العاص، مغیرہ بن شعبہ (رضی اللہ عنہم) اور عبد الملک بن مروان، ہشام اور ولید میں نظر نہیں آتا تو ہم ان بزرگوں پر تبرا شروع کر دیتے ہیں، اور اپنے دلوں میں ان سے ایک قسم کی بیزاری محسوس کرتے ہیں، حالانکہ ہم کو سمجھنا چاہیے کہ فضائل اخلاق میں سب انسان ایک ہی مرتبے اور درجے کے نہیں ہوتے باوجود "اچھا" ہونے کے باہم فرقِ مراتب ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ جس طرح "کفر دون کفر" ہوتا ہے اسی طرح ایمان میں بھی درجات کا تفاوت ناگزیر ہے حضرت امیر معاویہ کا کیرکٹر بے شبہ خلفاء راشدین ایسا نہیں تھا یا زیادہ صحیح یہ ہے کہ ان جیسا نہیں ہو سکا۔ لیکن اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ ان کی حکومت کو غیر قرآنی اور غیر اسلامی حکومت کہا جائے۔ اس میں شبہ نہیں کہ امتداد زمانہ کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کا اعتصام بحبل اللہ کمزور ہوتا چلا گیا۔ لیکن یہ باور کرنا ایک کھلا ہوا فریب ہے کہ مسلمانوں نے اپنی سوا تیرہ سو سال کی تاریخ میں قرآنی حکومت کو بالکل بھلائے رکھا اور وہ اس سے بالکل کنارہ کش رہے۔ بعض بعض سلاطین اپنے شخصی اعمال و افعال کے لحاظ سے خواہ کیسے ہی رہے ہوں لیکن اس کو بدلائل قاطعہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ مجموعی طور پر تاریخ کے ہر دور میں یہاں تک کہ مغلوں اور دولتِ عثمانیہ کے آخری تاجداروں میں بھی مسلمان حکومتوں کا دستور العمل قرآن ہی رہا ہے۔

پس مولانا عبیداللہ سندھی کی مذکورہ بالا عبارت دراصل آج کل کے "پرجوش" مسلمانوں کی اس غیر متوازن ذہنیت ہی کے خلاف ایک زبردست احتجاج ہے۔ مولانا کی مراد یہ ہے کہ قرآنی حکومت کا ایک ایسا اعلیٰ تصوّر قائم کرنا کہ وہ اپنے مصداق کے لحاظ سے صرف خلافتِ راشدہ میں محدود ہو کر رہ جائے صحیح نہیں۔ مولانا کے نزدیک قرآنی حکمت کا منشا یہ ہرگز نہیں ہے کہ مسلمان خلیفہ میں حضرت عمرؓ کی انتہائی سادگی پائے جائے تو اس کو تو قرآنی حکومت کا ایک نمونہ کہا جائے اور عجمیوں کی شوکت و حشمت کا توڑ کرنے اور اُن پر اپنا رعب قائم کرنے کے لئے امیر معاویہ تزک و احتشام سے رہیں تو ان کے اس فعل کو غیر قرآنی کہا جائے۔ مولانا کے نزدیک حکمتِ قرآنی کی رو سے حضرت عمرؓ اور حضرت معاویہؓ دونوں کا فعل "حکومت قرآنی" کا نمونہ ہے۔ کیونکہ حضرت عمرؓ جس ماحول میں رہتے تھے اس کا تقاضا یہ ہی تھا کہ اسلام کا خلیفہ ثانی اس طرح کی سادہ زندگی بسر کر کے اسلامی فضائل اخلاق کا ایک اعلیٰ نمونہ پیش کرے۔ اور اس کے برخلاف حضرت امیر معاویہؓ جس ماحول میں تھے اس کا مطالبہ یہ تھا کہ وہ شان و شوکت کے ذریعہ عجمیوں کے دلوں پر اسلامی حکومت کا رعب و داب رکھیں۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ بعض تاریخوں کے بیان کے مطابق ایک مرتبہ حضرت عمرؓ نے امیر معاویہ سے ان کے رئیسانہ طرز بود و ماند سے متعلق سوال کیا اور امیر معاویہ نے جواب میں وہی بات کہی جو ہم اوپر لکھ چکے ہیں تو حضرت عمرؓ خاموش ہو گئے۔

بات طویل ہوتی جاتی ہے لیکن اتنا کہے بغیر آگے بڑھنے کو جی نہیں چاہتا کہ تمثیلاً آپ سلطان محمود غزنوی اور سلطان اورنگ زیب عالمگیر کے معاملہ پر غور کیجئے۔ ہمارا آج کل کا مسلمان نوجوان جو "حکومت الٰہیہ" کے تصور کے بادۂ سرجوش سے سرشار ہے وہ ان دونوں بادشاہوں کی زندگی کا ایک نہایت بھیانک اور افسوسناک خاکہ پیش کرتا ہے۔ چنانچہ مسلم یونیورسٹی کے صدر شعبۂ تاریخ پروفیسر محمد حبیب کی انگریزی کتاب "محمود آف غزنہ" ملاحظہ فرمائیے اس میں آپ دیکھیں گے کہ ایک غیر مسلم مورخ محمود غزنوی کی شان میں جو کچھ کہہ سکتا ہے وہ سب کچھ ہماری قومی رسگاہ کے مورخ نے اپنے زبانِ قلم سے بے تکلف کہہ ڈالا ہے۔ اور دیباچہ میں عذر یہ ہے کہ "اسلام میں اصل چیز قرآن کا دستور ہے۔ اشخاص و افراد نہیں"۔ لیکن محرم اسرار کن فکاں، حجۃ اللہ علی اہل الزماں حضرت شاہ ولی اللہؒ اس نامور شخصیت کو کس نظر سے دیکھتے ہیں؟ اس کا اندازہ ان چند سطروں سے ہوگا جو آپ نے "تفہیمات الٰہیہ" جلد اوّل صفحہ ۲۸۶ پر اس شاہ بت شکن کی نسبت تحریر فرمائی ہیں۔ حضرت شاہ صاحبؒ کا جو میلانِ ذہنی سلطان غزنوی کے متعلق ہے۔ مولانا عبید اللہ سندھی دوسرے سلاطینِ اسلام کو بھی کم و بیش اسی نظر سے دیکھتے ہیں اور ان کا احترام کرتے ہیں۔

مولانا کا مطلب اسی سلسلہ کی ایک اور عبارت سے صاف ظاہر ہوتا ہے۔ فرماتے ہیں۔

قرآن کی تعلیم کا نتیجہ ایک زمانہ میں ایک خاص منظر میں جلوہ گر ہوا۔ اب ضروری نہیں کہ دوسرے زمانہ میں وہ پھر بعینہٖ اسی صورت میں ظاہر ہو۔ صحابہ کے زمانہ میں تیر و کمان اور تلوار و ڈھال سے جہاد ہوتا تھا۔ اور مجاہدین اونٹوں اور گھوڑوں پر سوار ہو کر جہاد کو نکلتے تھے اب قرآنی تعلیم نے اگر کبھی اپنے پیروؤں کو جہاد پر آمادہ کیا تو ضروری نہیں کہ پھر تلوار۔ ڈھال اور اونٹ اور گھوڑوں کی نوبت آئے اسی طرح خلافتِ راشدہ کے دور میں مساوات اور انصاف کا اصول ایک خاص نہج پر نافذ ہوا۔ اب زندگی بہت کچھ بدل گئی ہے اور اس کے ساتھ زندگی کی ضرورتیں بھی بدل گئی ہیں۔ اس لئے مساوات اور انصاف کا حلقۂ اثر بھی بہت وسیع ہوگا یعنی مقاصد تو وہی رہیں گے لیکن اُن کی عملی شکل حالات و اسباب کی تبدیلی کی وجہ سے پہلی سی نہ ہوگی (ص ۴۷)

مولانا عملی شکل کی جو تبدیلی چاہتے ہیں اس سے مراد یہ نہیں ہے کہ حلال کو حرام اور حرام کو حلال کر لیا جائے بلکہ جیسا کہ ان کی تمثیل سے صاف ظاہر ہے اس کا منشا یہ ہے کہ فقہا جہاں جہاں گنجائش دیکھیں وہ اصول تشریح و تقنین کی روشنی میں تبدیلی کر لیں۔ مثلاً غلام بنانا عہدِ فاروقی میں مباح تھا لیکن اب بین الاقوامی حالات کی وجہ سے اگر مسلمانوں کا امام اس کو بند کر دے تو یہ جائز ہوگا اور نہ صرف یہ کہ جائز ہوگا بلکہ اسے ایسا کرنا ہی چاہیئے۔ اسی طرح خلافتِ راشدہ میں مسلمانوں

کے دوسری قوموں سے سیاسی اور تجارتی تعلقات و روابط اس زمانہ کے حالات و مقتضیات کی بنار پر خاص خاص اصول و آئین پر مبنی تھے۔ لیکن آج چونکہ حالات دوسرے ہیں اس لئے مسلمانوں کو از سر نو غور کرنا ہوگا کہ وہ دنیا کی دوسری قوموں کے ساتھ اس نوع کے روابط قرآن و سنت کی روشنی میں کس طرح قائم رکھ سکتے ہیں اور اس کے دفعات و شرائط کیا ہوں گے؟ مولانا سندھی کے نزدیک عہد خلفار راشدین میں جو کچھ ہوا وہ جس طرح قرآنی دستور عمل کا ایک نمونہ تھا۔ اسی طرح مسلمان زمانہ کے دگرگوں حالات کو پیش نظر رکھتے ہوئے اب جو کچھ کریں گے وہ بھی قرآنی دستور و آئین کا ہی ایک نمونہ ہوگا۔ نہ کہ اس کا غیر۔ مولانا نے یہ خیال ظاہر کرکے کوئی نئی بات نہیں فرمائی بلکہ وہی بات کہی ہے جسے عام طور پر آج کل ہمارے روشن خیال علمار "فقہ کی جدید تدوین و ترتیب" کے زیر عنوان اکثر کہتے رہتے ہیں۔

آپ نے دیکھا مولانا کا مقصد کیا ہے؟ کس درجہ حقیقت افروز اور دل لگتی بات کہی ہے اور تاریخ اسلام کی حکومتی ادوار کا کتنا اچھا اور پاکیزہ تصور پیش کیا ہے لیکن جناب ناقد کو ان عبارتوں میں مولانا کی کفر سامانی کا عفریت جاں شکار اپنی بھیانک شکل میں نظر آرہا ہے اور وہ ان کا مفہوم یہ متعین کرتے ہیں کہ مولانا دین حق کی برتری کے قائل ہی نہیں، اور ان کے نزدیک قرآنی حکومت کا زمانہ گذر گیا۔

به بیں تفاوتِ رہ از کجا است تا بکجا

اقبال نے غالباً اسی قسم کے سخن فہمان عالم بالا کی نسبت کہا ہے اور ٹھیک کہا ہے۔

باقی نہ رہی تیری وہ آئینہ ضمیری
اے کشتۂ سلطانی و ملائی و پیری

جناب ناقد کو مولانا سندھی کی اس دعوتِ تجدید و اصلاح میں دینِ حق کی برتری سے انکار کا سامان نظر آتا ہے۔ لیکن شاید انھیں خبر نہیں ہے کہ ان کے عارف لاہوری اور ہمارے حکیم مشرق ڈاکٹر اقبال مرحوم نے اپنے انگریزی زبان کے چھٹے لکچر میں (جس کا عنوان ہے

"The principle of movement in the structure of Islam"

جن خیالات کا اظہار کیا ہے وہ سندھی غریب کے افکار سے بھی زیادہ شدت رکھتے ہیں۔ یہ لکچر انگریزی میں ہے! اور اردو میں اب تک اس کا ترجمہ نہیں ہوا۔

ناقد صاحب سے گذارش ہے کہ اگر اب تک یہ لکچر آپ کی نظر سے نہیں گذرا ہے تو اب دیکھ لیں اور پھر فرمائیں کہ جب حضرت شیخ الہندؒ کے معنوی لختِ جگر کی نسبت جناب کا وہ فتویٰ ہے تو اب اسلامیان ہند کے شاعرِ حکیم کے متعلق کیا حکم ہے؟

بڑا مزہ ہو جو محشر میں ہم کریں شکوہ
وہ منتوں سے کہیں چپ رہو خدا کے لئے

اس کتاب کے بعض حوالے آگے آئیں گے

ممکن ہے بعض لوگوں کو مولانا سندھی کا یہ فقرا کھرے کہ "یہ نمونہ بعینہ ہر دور میں منتقل نہیں ہو سکتا"۔ یعنی خلافت راشدہ ایسی حکومت جو قرآنی دستور کا اعلیٰ نمونہ ہو اب قائم نہیں ہو سکتی۔ لیکن ان حضرات کو یقین کرنا چاہیئے کہ کوئی حقیقت خواہ کتنی ہی تلخ اور ناگوار ہو۔ بہر حال حقیقت ہے! ور اُسے انگیز کرنا ہی چاہیئے۔ اگر یہ واقعہ ہے کہ حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ ایسے خلفاء، اور حضرت سعد بن وقاص، ابو موسیٰ اشعری۔ مغیرہ بن شعبہ اور خالد بن ولید رضی اللہ عنہم جیسے عمال و ولاۃ اور صحابۂ کرام و تابعین عظام جیسی رعایا جو مشکوٰۃ نبوت سے براہِ راست یا ایک واسطہ سے مستنیر ہو رہے تھےؐ ایک مرتبہ پیدا ہونے کے بعد پھر پیدا نہیں ہوئے اور نہ اب آئندہ پیدا ہوں تو ہمیں باور کرنا چاہیئے کہ خلافت راشدہ ایسے طرز کی قرآنی حکومت بھی اب کبھی قائم نہیں ہو سکتی۔ اگر ایسا ممکن ہوتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ و سلم ہی کیوں فرماتے کہ میرے بعد خلافت تیس سال ہوگی اور اس کے بعد "ملکِ عضوض" کا دور دورہ شروع ہو جائے گا۔

خلافتِ راشدہ کے بعد سے اب تک کی پوری تاریخ اسلام گواہ ہے کہ اس مدت میں وقتاً فوقتاً خلافت راشدہ کے طرز کی حکومتیں قائم کرنے کی کیسی عظیم الشان اور مخلصانہ کوششیں ہوئی ہیں مگر ان کا انجام کیا ہوا۔ دور کیوں جایئے! پہلی صدی ہجری کے ختم پر ہی حضرت عمر بن عبد العزیزؒ نے اس سلسلہ میں کیا کچھ نہیں کیا۔ لیکن ارباب خبر جانتے ہیں کہ خود ان کے گھر اور خاندان والوں

نے ان کی مخالفت میں کیا کمی کی۔ اور آخر کار دو سال کی خلافت کے بعد ہی انھیں مسموم ہو کر جام شہادت نوش کرنا پڑا پس جو چیز خیر القرون میں نہ ہو سکی وہ اب دورِ پُر فتن میں کیوں کر ہو سکتی ہے۔

رسوم مذاہب

فاضل ناقد کو مولانا کے متعلق جو مغالطہ خلافتِ راشدہ والی مذکورہ بالا عبارت سے ہوا۔ اسی قسم کا مغالطہ ایک اور عبارت سے ہوا ہے جس سے انہوں نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ مولانا شاید اسلام کا قلادہ بھی موجودہ انسان کی فلاح و بہبود کے لئے ضروری نہیں سمجھتے۔ وہ عبارت یہ ہے۔

میں دین کو اسی بنا پر انسانیت کے لئے ضروری سمجھتا ہوں کہ اس پر چلنے سے ہر فردِ انسان کی انانیت بیدار رہوتی ہے۔ بدقسمتی سے لوگوں نے خاص اپنے خاندان یا صرف اپنے ملک کے خاص اور محدود مذہب کو دینِ حق مان لیا اور جو ظاہری طور طریقوں میں ان سے مختلف ہوا اس کو کافر قرار دیا اور یہ نہ دیکھا کہ دین کا جو مقصود حقیقی ہے۔ وہ ان کے ہاتھ آتا بھی ہے یا نہیں؟۔

جناب ناقد اس عبارت کو نقل کر کے لکھتے ہیں:

"جانے ظاہری طور طریقوں سے مولانا کی مراد کیا ہے؟ کیا نماز پڑھنا، روزے رکھنا، زکوٰۃ کی ادائی، حج ادا کرنا یہ سب طور طریقے ہیں اور جو ان کا قائل نہ ہو وہ رب العالمین کی بارگاہ میں مقبول ہو سکتا ہے؟ اور پھر ہمیں بتایا جائے کہ محدود مذہب سے مراد کیا ہے کیا اسلامی شریعت بھی اسی محدود مذہب کی فہرست میں داخل ہے؟ (معارف ص ۳۸، ۱۷)

اصل مسئلہ پر بحث کرنے سے پہلے یہ عرض کر دینا ضروری ہے کہ مولانا جب اسلام کے بارے میں غیر مسلموں سے گفتگو کرتے تھے تو ان کا اس معاملہ میں ایک خاص اصول تھا۔ وہ یہ سمجھتے تھے کہ عصر جدید کا ذہن مذہب کو اُن پرانے طریقوں سے سمجھنے کی صلاحیت نہیں رکھتا جن کے ذریعہ پہلے زمانہ میں مذہب کی حقیقت سمجھائی جاتی تھی۔ مثلاً اگر آج یورپ کے سائنس زدہ کسی آدمی کے سامنے مذہبی اور اخلاقی اقدار کا ذکر کر کے یوم آخرت کا تذکرہ کریں تو اس کا ذہن اس کے قبول کرنے سے انکار کر دے گا۔ اس کے برعکس وہ آج مذہب کو ایک انسانی نظام کی حیثیت سے سمجھنا چاہتا ہے یعنی اگر کوئی مذہب سچا ہے تو وہ انسانوں کی موجودہ زندگی کو بہتر بنانے کے لئے کیا کچھ کر سکتا ہے۔ اس مذہب کا پابند ہو کر ایک قوم کے تعلقات دوسری قوموں کے ساتھ کیسے ہوں گے؟ ان کی معاشی اور اقتصادی حالت کیا ہوگی؟ زندگی کے متعلق ان کا نقطۂ نظر کیا ہوگا؟ اس بنا پر مولانا فرماتے تھے کہ جب تم کسی غیر مسلم سے گفتگو کرو تو بالکل غیر جانبدار ہو کر کرو یعنی اس طرح کہ گویا دو غیر مسلم آپس میں گفتگو کر رہے

ہیں۔ اور پھر اسلام کو بحیثیت ایک اعلیٰ ترین فکر و نظام کے پیش کر دتو تم دیکھو گے کہ اس کے دو نتیجے ہوں گے ایک تو یہ کہ وہ تمہاری باتوں کو عالی حوصلگی اور وسعتِ قلب کے ساتھ سُنے گا۔ اور دوسرا یہ کہ جب اس پر اسلام کی حقیقت بحیثیت ایک اعلیٰ اور مکمل اور بہر جہت تمام نظام کے روشن ہوجائے گی۔ اور اس کو یہ یقین ہو جائے گا کہ اسی نظام سے وابستہ ہو کر دنیا کے لوگ امن و چین اور خوشحالی کی زندگی بسر کر سکتے ہیں تو وہ فوراً اس کو قبول کرے گا اور اس نظام و فکر کی حقیقی عظمت اس کے دل میں پیدا ہو جائے گی۔ اس کے بعد تمہارے لئے موقع ہے کہ تم اسلام کی دوسری تعلیمات سے اس کو آشنا کردو۔ یہی وجہ ہے کہ چونکہ مولانا کا اصل مشن اسلام کو حقیقتہً عالمگیر بنانا، اور دنیا کی تمام قوموں کو اس کا حلقہ بگوش کرنا ہے اس لئے وہ ہمیشہ اصولی اور بنیادی امور پر گفتگو کرتے ہیں۔ مسائل جزئیہ، یا رسوم شرعیہ کا ذکر نہیں کرتے۔ ورنہ جو شخص خود رسوم کا اس قدر پابند ہو کہ نماز باجماعت کو ترک نہ کرے، تہجد تک کی نماز بالالتزام ادا کرے۔ اوراد و ظائف کا پابند ہو، روزہ سفر میں بھی قضا نہ ہونے دیتا ہو، حج کئی ایک کئے ہوں، قیام حجاز کے زمانہ میں کثرت طواف میں اس کو لطف و سرور ملتا ہو۔ اس کی نسبت یہ باور کرنا کہ وہ رسوم کو ظاہری طور طریق سمجھ کر غیر اہم قرار دیتا ہے کیونکر قرین صواب ہو سکتا ہے؟

یہاں یہ بھی واضح رہنا چاہیئے کہ بظاہر عبادات اور شعائر دینیہ کے لئے رسوم کا لفظ نامناسب معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اصل یہ ہے کہ یہ

اصطلاح خود مولانا کی اپنی نہیں ہے ۔ حضرت شاہ ولی اللہؒ نے حجۃ اللہ البالغہ اور تفہیمات میں اس لفظ کو اسی معنی میں متعدد موقع پر استعمال کیا ہے ؛

اب سنئے ! رسوم کے متعلق مولانا کا کیا خیال ہے ۔ اس سلسلہ میں لائق تبصرہ نگار کا یہ خیال صحیح نہیں ہے کہ مولانا رسوم کو لازمی اور ضروری قرار نہیں دیتے ۔ مولانا فرماتے ہیں ۔

"امام ولی اللہ تمام شرائع الٰہیہ کے اندر رسوم کو مرکز مانتے ہیں قرآن عظیم نے اس کو معروف کے لفظ سے تعبیر کیا ہے (ص ۳۹)

ایک جگہ ان کا ارشاد ہے ۔

"زندگی جب اس دنیا میں اسباب وحالات کا جامہ پہنتی ہے تو اسے ممکن اور موجود ہونے کے لئے لامحالہ رسوم اختیار کرنی پڑتی ہیں ۔ ان رسوم کے بغیر زندگی زمان ومکان کے دائرہ میں وجود پذیر نہیں ہوسکتی"

(ص ۳۸)

لیکن مولانا کا منشاء یہ ہے کہ "رسوم کو رسوم ہی سمجھا جائے لباس لباس ہی رہے ۔ اسے صاحب لباس نہ مان لیا جائے" (ص ۳۸) اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ مولانا مذہب کی اصل روح اور رسوم ان دونوں میں فرق کرتے ہیں ۔ مذہب کی غرض وغایت مولانا کے لفظوں میں یہ ہے کہ انسان کی انانیت بیدار رہو ۔ اس "انانیت" کے لفظ سے دھوکہ نہیں کھانا چاہیئے ۔ مولانا خود اس کی تشریح ایک اور جگہ اس طرح کرتے ہیں ۔

جب انسان میں یہ باطنی شعور بیدار ہوجاتا ہے تو وہ اس وقت یہ محسوس کرتا ہے کہ یہ "انا" کسی اور وجودِ برتر کا پرتو ہے، یا یہ "انسانی انا" "کسی بڑے انا" کا فیضان ہے، یہ ہے انسان کا شعور خداوند تعالیٰ کے وجود کا۔ سکندر نامہ میں نظامی نے اس حقیقت کو یوں پیش کیا ہے " تو ئی آنکہ تا من منم با منی"

(ص ۱۰۱)

مذہب کی اصطلاح میں مولانا کی اس عبارت کا مطلب یہ ہوا کہ مذہب کا مقصد انسان کا رشتہ خدا سے جوڑنا اور ایک ماورا ہستی کا تصور اس کے ذہن و دماغ میں پیدا کرنا ہے۔"

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس رشتہ کے حقوق و فرائض کیا ہیں؟ اور اللہ کا تقرب کس طرح حاصل ہوسکتا ہے؟ تو مذہب اس سوال کے جواب میں رسوم کی تعین کرتا ہے۔ جن کو مولانا لازمی اور ضروری قرار دیتے ہیں لیکن ساتھ ہی وہ اس حقیقت پر متنبہ کرنا چاہتے ہیں کہ رسوم محض ذرائع اور وسائل ہیں اصل مقصود و مطلوب تقرب الی اللہ ہے جو مذہب کی روح اور بنیادی حقیقت ہے۔ دونوں کی اس حیثیت کو فراموش نہ کرنا چاہیئے ورنہ اگر خلط مبحث کردیا جائے گا تو نتیجہ گمراہی اور فوتِ مقصد کے سوا کچھ اور نہ ہوگا۔ چنانچہ ارشاد ہے

"لیکن جب لباس ہی پر زور دیا جائے اور رسوم ہی اصل مذہب کا درجہ حاصل کرلیں اور اکثریت قبلہ کو قبلہ نما سمجھنے سے عاری ہوجائے تو پھر یہ رسوم بُت بن جاتے ہیں"

(ص ۳۸)

مولانا نے یہ جو کچھ کہا کوئی عجوبہ اور انوکھی بات نہیں ہے۔ آج ہر شخص

اس کا مشاہدہ کر سکتا ہے کہ ہم میں کتنے ہیں جو نماز پڑھتے، روزہ رکھتے ہیں اور زکوٰۃ دیتے ہیں اور حج بھی کراتے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود ان کی یہ عبادتیں مذہب کی اصل روح سے خالی ہونے کے باعث ان کے لئے فحشاء اور منکر سے باز رہنے کا سبب ثابت نہیں ہوتیں۔ ان کے نزدیک اصل دین یہی رسوم ہیں۔ اور انھیں کے بجا لانے پر انہوں نے نجاتِ اخروی کا دارو مدار سمجھ رکھا ہے۔ وہ نماز پڑھتے ہیں اور ساتھ ہی بدکاری اور شراب خوری کا بھی شغل مستمر رکھتے ہیں۔ زکوٰۃ ہر سال پابندی سے ادا کرتے ہیں۔ لیکن سودی کاروبار اور حرام تجارت کرتے ہوئے بھی شرم محسوس نہیں کرتے۔ حج کو جاتے ہیں لیکن حج کے بعد اپنے آپ کو تمام گناہوں سے سبکدوش تصور کر لینے کے باعث ان کو کسی گناہ کبیرہ کے ارتکاب میں ذرا تامل بھی نہیں ہوتا۔ بقر عید پر بجائے ایک کے دس دس قربانیاں کرتے ہیں۔ لیکن اللہ کے راستہ میں ایک انگلی شہید کرانے کے حوصلہ سے بھی یکسر محروم ہوتے ہیں۔ عبادات کر کر کے اللہ کی توحید کا زبان سے اقرار کرتے ہیں۔ لیکن ان کے دلوں میں حرص و طمع، خود غرضی، زر پرستی، جاہ پسندی کے ہزاروں بتکدے آباد ہیں۔ غیر اللہ کے احکام و قوانین کی پوجا کرتے ہیں۔ چند قرصہائے سیم و زر کے لئے امیروں اور رئیسوں کے دروازوں پر جبہ سائی کرتے ہیں۔ اور ان کو امر بالمعروف و نہی عن المنکر کرنے کے بجائے ان کی شان میں مدحیہ قصائد پڑھتے ہیں اور نہیں جانتے کہ اس طرح وہ اللہ کے حقوق کو کس بیدردی سے پامال کر رہے ہیں۔ رسمی اور ظاہری طور پر نماز روزہ

کی پابندی کرنے کے باوجود نہ ان کا دل مسلمان ہوتا ہے اور نہ ان کی روح مذہب کی اصل حقیقت سے آشنا ہوتی ہے۔ ان کے اخلاق خراب ہوتے ہیں۔ معاملات میں دیانت اور راست بازی سے ان کا دور کا بھی کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ وہ زبان سے چاہے نہ کہیں مگر ان کا اندرونی جذبہ یہی ہوتا ہے کہ اگر محرکات کے ارتکاب، فواحش و منکرات پر اصرار اور رذائل اخلاق میں انہماک کے ساتھ ساتھ وہ روزہ نماز بھی کرتے رہے تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ

رند کے رند رہے ہاتھ سے جنت نہ گئی

کسی خاص طبقہ اور گروہ کی خصوصیت نہیں۔ آج ہر طبقہ اور ہر گروہ میں اس کا مشاہدہ کیا جا سکتا ہے۔ تاجر عیاش اور شرابخور ہونے کے باوجود زکوٰۃ بھی ادا کر رہا ہے۔ سرکاری افسر نماز روزہ کی پابندی کے ساتھ غیر اللہ کو اپنا خدا بھی بنائے ہوئے ہے۔ صوفی وجد و مراقبہ اور ذکر و حال کے ساتھ اعلائے کلمۃ اللہ کے جذبہ سے بالکل محروم ہے۔ مولوی قال اللہ اور قال الرسول کے ورد کے باوجود حقوق العباد اور اسلامی جرأت و بیباکی اور ایک مومن کی پاک نظری سے کوئی سروکار نہیں رکھتا تو کیا یہ سب اللہ اور اس کے رسول کے مجرم نہیں ہیں۔ کیا انہوں نے خدا کو چھوڑ کر رسوم کو پوجنا شروع نہیں کر دیا ہے۔ کیا یہ اصل دین کے مقصد بلند سے بے بہرہ اور محروم و ناآشنا نہیں ہیں۔ دین کا اصل مقصد تھا تزکیۂ نفس اور تصفیۂ باطن۔ پھر اگر یہ نمازیں اور یہ روزے ہی اصل دین ہیں جو محض رسماً ادا

کرئے جائیں تو یہ تزکیہ کیوں نہیں ہوتا۔ دلوں پر کفر و شرک اور اعمالِ سیۂ کا توبر تو زنگ کیوں چڑھا ہوا ہے اور یہ ظاہر و باطن کی خلافت کا سزاوار مسلمان کیوں شعلہ ہونے کے باوجود خس و خاشاک کی غلامی پر قناعت کرکے بیٹھ گیا ہے۔ اگر محض رسوم کی پابندی حزب اللہ میں داخل ہونے کے لئے کافی اور وافی ہے تو اللہ کے وعدہ کے مطابق آج اس بدنصیب قوم پر فلاح کے دروازے کیوں نہیں کھلتے اور "انتم الاعلون" کا تاج اس کے سر پر کیوں نہیں رکھا جاتا۔ آخر یہ کیا قہر ہے کہ آج وراثت ارضی کے سچے مستحق کے لئے شہرستانِ امن و عافیت میں ایک اِنچ زمین بھی باقی نہیں رہی۔ حکومتِ ربانی کے علمبردار اور خارزار ذلت و نکبت میں یوں وقفِ آلام و مصائب ہو کر جبیں خیر الامم کے طغرائے امتیاز سے سرفراز اور اس طرح زاغ و زغن ظلم و ستم کے پنجوں میں گرفتار ہوں۔

فاھا ثُمَّ آھا ثُمَّ آھا

اسے کون باور کرے گا کہ کوئی محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کا غلام ہو اور پھر اس کا حال یہ ہو

بریشم قبا خواجہ از محنتِ او
نصیبِ تنش جامۂ تار تارے

تو پھر کیا اس کے صاف معنیٰ یہ نہیں ہیں کہ ہم نمازیں پڑھتے ہیں مگر درحقیقت وہ نمازیں نہیں ہیں۔ روزہ رکھتے ہیں مگر دراصل وہ فاقہ ہیں روزہ نہیں اور کیا یہ نمازیں اور یہ نمائشی روزے اس قابل نہیں کہ ان میں روح

پیدا کر کے انھیں سچی نمازوں اور حقیقی روزوں کی شکل میں منتقل کیا جائے جن میں مذہب کی اصل روح کارفرما ہو اور جن پر وہ نتائج مرتب ہوں جو ان پر مرتب ہونے چاہئیں۔ پس یہ ہے مولانا کا اصل مطلب اور یہ ہے ان کی حقیقی مراد۔ چنانچہ فرماتے ہیں۔

بے شک رسوم قابلِ احترام ہیں لیکن اس وقت تک جب تک وہ حقیقت اور حکمت سے بہرہ ور رہتی ہیں۔ لیکن جب رسوم کھوکھلی ہو جائیں اور ان کے اندر صحیح روح باقی نہ رہے تو پھر ان کا وجود و عدم برابر ہوتا ہے۔" (ص ۳۹)

صوفیائے کرام کے نزدیک جو نماز حضورِ قلب کے ساتھ ادا نہ ہو وہ نماز ہی نہیں ہے تو اگر مولانا نے یہ فرما دیا کہ جو نماز محض رسماً اور نمود و نمائش یا خود فریبی کے جذبہ کو تسکین دینے کے لیے ادا کی جائے وہ درحقیقت نماز نہیں تو فرمایئے کیا قصور کیا!

اس موقع پر اس بات کا ذکر کر دینا بھی ضروری ہے کہ ہم نے خود مولانا کی زبان سے مذہب و رسوم کے فرق پر جو تقریر سُنی ہے۔ اوپر کا بیان اسی کی روشنی میں ہے۔ یہ کہنے کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ ہمارے خیال میں اس موقع پر سرور صاحب سے بیان میں غلطی ہوئی ہے۔ انہوں نے ترکِ رسوم کے ساتھ وحدتِ انسانیت کا جوڑ لگا کر اصل مسئلہ کو مغالطہ انگیز بنا دیا ہے، حالانکہ یہ دونوں چیزیں بالکل الگ الگ ہیں۔ ہم اپنے یقین کی بنا پر کہتے ہیں کہ مولانا رسوم کے بالکل ترک کے قطعاً قائل نہیں ہیں۔ بلکہ

وہ غیر ذی روح کی جگہ ذی روح اور نمائشی رسوم کی جگہ حقیقی رسوم چاہتے ہیں۔ چنانچہ ان کا یہ فقرہ "ان کا بدلنا اور ان کی تجدید لازمی ہوجاتی ہے" بھی اسی پر دلالت کرتا ہے۔ کیونکہ تجدید میں اصل شے فنا نہیں ہوتی بلکہ متعدد اسباب سے اس کے اصل رُخ پر جو اوہام و ظنون کا گرد و غبار پڑ جاتا ہے۔ اس سے اس کو صاف اور منقح کر دیا جاتا ہے۔

فاضل ناقد پوچھتے ہیں کہ مولانا کی عبارت میں محدود مذہب سے کیا مراد ہے؟ کیا اسلامی شریعت بھی اسی محدود مذہب کی فہرست میں داخل ہے؟ جواباً عرض یہ ہے کہ محدود مذہب سے مولانا کی مراد اسلامی شریعت نہیں ہے اور نہ کبھی ہو سکتی ہے۔ بلکہ وہ فقہی مذاہب مراد ہیں جو اسلامی شریعت کی ہی شرح کا حکم رکھتے ہیں۔ مولانا فرماتے ہیں۔

"بدقسمتی سے لوگوں نے اپنے خاندان یا صرف اپنے ملک کے خاص اور محدود مذہب کو دین حق مان لیا اور جو ظاہری طور طریقوں میں ان سے مختلف ہوا اس کو کافر قرار دیا (ص ۱۷۴)

ممکن ہے کسی کو اس پر تعجب ہو۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ جو لوگ کسی ایک امام کی تقلید میں حد درجہ غالی ہوتے ہیں وہ اپنے امام کے مقلدین کے سوا دوسروں کو مسلمان بھی مشکل سے ہی باور کر سکتے ہیں۔ اب تو خیر یہ چیز کم ہو گئی ورنہ گذشتہ زمانہ میں خود ہندوستان میں ہی مقلدوں اور غیر مقلدوں میں جو جنگ برپا رہتی تھی وہ ہر شخص کو معلوم ہے۔ یا ایک زمانہ میں مصر میں حنفیوں اور شافعیوں میں جو اکھاڑہ بازی

ہوئی ہے۔ اس سے ارباب علم باخبر ہیں۔ آج بھی آپ سرحد کے بعض علاقوں میں جاکر دیکھیے کہ شامی یا ایک اور کتاب کے علاوہ ناممکن ہے کہ آپ ان کے سامنے فقہ کی کسی اور کتاب کا نام بھی لے سکیں۔ مولانا اس ذہنیت کے برخلاف زبردست احتجاج کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ اسلام عالمگیر مذہب ہے وہ کسی ایک فقہی مسلک (یا مذہب) میں محدود نہیں ہے۔ کسی ایک فقہی مذہب کی پیروی کی وجہ سے ظاہری طور طریقوں میں بعض لوگوں کو دوسرے لوگوں سے جو امتیاز پیدا ہوجاتا ہے۔ اس کی بنار پر اپنے آپ کو دین حق پر سمجھنا اور دوسرے فقہی مذہب کے پیرودں کو کافر قرار دینا سراسر گمراہی ہے۔ خود میرے ساتھ یہ واقعہ پیش آیا ہے کہ مسجد حرام میں ہندوستانیوں نے مالکی مذہب کے لوگوں کو ہاتھ چھوڑ کر نماز پڑھتے دیکھا تو انہوں نے مجھ سے پوچھا کہ یہ کون لوگ ہیں؟ میں نے کہا "مالکی" وہ بولے تو کیا یہ بھی مسلمان ہیں؟" میں نے کہا "شاید آپ لوگوں سے زیادہ پکے" اس سے اندازہ ہوسکتا ہے کہ کس طرح ایک ملک کے لوگ اپنے ہی محدود مذہب کے ظاہری طور طریقوں کو عین اسلام سمجھتے ہیں۔ مولانا اسی پر متنبہ کر رہے ہیں۔

حضرت شاہ ولی اللہؒ نے حجۃ اللہ البالغہ میں فقہار کے اسباب اختلاف پر بحث کرتے ہوئے آخر میں فقہی مذاہب کے پیرودں کے باہمی جدل و نزاع اور تقلید جامد کے مضرات پر جو کچھ ارشاد فرمایا ہے وہ اس سے کم نہیں جو مولانا سندھی نے اس سلسلہ میں کہا ہے۔

فرماتے ہیں۔

"ان لوگوں نے دین میں غور و خوض کرنا چھوڑ دیا ہے اور کافروں کی طرح یہ لوگ بھی یہی کہتے ہیں کہ "ہم نے اپنے آباء واجداد کو اسی طرح کرتے دیکھا ہے۔ ہم انھیں کے نقشِ قدم پر چلیں گے۔ پس خدا سے ہی فریاد ہے۔ اور اسی پر بھروسہ اور توکل ہے (ج اص ۱۴۳)

رسوم کے معاملہ میں مولانا سندھی کس درجہ "دقیانوس" اور قدامت پسند تھے اس کا اندازہ اس ایک بات سے ہو سکتا ہے کہ ایک مرتبہ ہمارے فاضل دوست مولانا سید ابو النظر رضوی کا "برہان" میں ایک مقالہ شائع ہوا تھا جس میں انہوں نے مولانا ابو الکلام آزاد کے ترجمان القرآن کے بعض حصّوں پر جن سے رسوم کی عدم اہمیت مترشح ہوتی تھی، نکتہ چینی کی تھی۔ مولانا سندھی کی نظر سے جب یہ مقالہ گذرا تو آپ نے فوراً فاضل مقالہ نگار کو ایک خط لکھا اور اس میں اس مقالہ کی تحسین ان الفاظ میں کی:۔

کل "برہان" پہنچا۔ آپ کے مقالہ نے ترجمان القرآن کی غلطی پر متنبہ کرکے میرا بوجھ ہلکا کردیا۔ مکہ معظمہ میں جب ہمیں ترجمان القرآن ملا تو ہم نے اسی وقت سے اپنے حلقۂ درس میں اس مسئلہ کی تنقیح اور تنقید شروع کردی تھی۔ لیکن پریس میں یہ فرض آپ نے ادا کیا ہے۔ امام ولی اللہ کے متبعین کا فرض ہے کہ آپ کا شکریہ ادا کریں فجزاکم اللہ خیراً عن الاسلام واہلہ"

(گوٹھ پیر جھنڈا۔ حیدرآباد سندھ۔ سندھ ساگر انسٹیٹیوٹ ۲۰ رجولائی ۱۹۴۳ء)

ا۔ مولانا سندھی نے یہ ایک نیا سنہ ایجاد کیا تھا جس کی ابتدا روہ سلطان محمود غزنوی کے ہندوستان پر حملہ کرتے تھے۔

خلط مبحث نہ کیجئے۔ یہاں مقصد یہ نہیں ہے کہ مولانا ابوالکلام آزاد پر جو اعتراض کیا جاتا ہے وہ صحیح ہے یا نہیں اور خود مولانا سندھی جس کو ترجمان القرآن کی غلطی بتا رہے ہیں وہ دراصل غلطی تھی بھی یا نہیں۔ مدعا صرف یہ جتانا ہے کہ مولانا ابوالکلام نے......... رسوم کے معاملہ میں ایک مقام پر جس ابہام سے کام لیا ہے مولانا سندھی کی طبیعت اسے بھی گوارا نہ کر سکی اور وہ اس سے اس درجہ بیزار ہیں کہ اس پر نکتہ چینی کرنے والے کو اسلام اور اہل اسلام کی طرف سے جزائے خیر کا مستحق سمجھتے ہیں اور خود اپنے حلقہ درس میں اس کے خلاف تبلیغ کرتے ہیں۔ اب خود سوچئے کہ کیا ایسے شخص کی نسبت یہ کہنا صحیح ہو سکتا ہے کہ وہ اسلامی رسوم کو کوئی اہمیت نہیں دیتا تھا۔

سچ پوچھئے تو ہمارے نزدیک مولانا سندھی کا سب سے بڑا کمال یہی ہے کہ وہ ایک طرف خیالات و افکار کے اعتبار سے نہایت شدید قسم کے انقلابی ہیں جو تمام موجودہ فاسد نظاموں کو توڑ پھوڑ کر ایک نئی دنیا صالح تہذیب و تمدن کے اساس پر بنانا چاہتے ہیں اور دوسری جانب وہ دینی رسوم و ظواہر کے بھی سختی سے پابند ہیں اور ان میں کسی قسم کے ادنیٰ تساہل کو بھی روا نہیں رکھتے۔

ذی المعالی فلیعلون من تعالیٰ
ھٰکذا ھٰکذا و الا فلا لا

دینِ اسلام کی عالمگیریت

پھر کیا عجیب بات ہے کہ اسلام کی عالمگیری پر جو مولانا کا ایمان و اعتقاد ہے اور جس کو دنیا سے منوانا ان کی زندگی کا ایک ایسا اہم مشن تھا جس کے لئے وہ عمر بھر جد و جہد کرتے رہے۔ ہمارے فاضل ناقد اس کو بھی شک و شبہ کی نظر سے دیکھتے ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ غالباً مولانا اسلام کو عالمگیر مذہب تسلیم کرتے ہی نہیں تھے۔ چنانچہ مولانا کی ایک عبارت کو نقل کر کے لکھتے ہیں

"گویا اسلام کی حیثیت آپ کے (مولانا سندھی) نزدیک صرف ایک قومی اور ملی مذہب کی رہ گئی وہ ایک عالمگیر دین نہیں رہا۔" (معارف ص ۵۱)

مولانا نے ایک جگہ نہیں متعدد بار اسلام کی عالمگیری کا اقرار و اعتراف کیا ہے۔ چنانچہ صفحہ ۴۴ پر ہے "اسی کے (قرآن کے) ماننے میں تمام انسانوں کا بھلا ہے" پھر صفحہ ۹۸۔ ۱۹۹ اور ۳۷۵ پر بھی اسی عقیدہ کا اعادہ کیا ہے۔ قرآن کو آخری کتاب اور اسلام کو آخری دین بتاتے ہوئے

فرماتے ہیں۔

"قرآن اور اسلام کی حیثیت ایک کسوٹی اور میزان کی ہے کیونکہ وہ آخر ترین کتاب اور دین ہے" (ص ۱۸۴)

ایک اور موقع پر فرماتے ہیں۔

"بے شک قرآن قریش کی زبان اور ان کی ذہنیت[1] کے مطابق نازل ہوا لیکن تھا وہ خدا کا پیغام جو قریش کے واسطہ سے ساری دُنیا کو دیا جا رہا تھا" (ص ۱۸۸)

علاوہ بریں مولانا کی وہ طویل عبارت دوسری قسط میں گذر چکی ہے جس میں آپ نے مسلمانوں کو اس پر شدید ملامت کی ہے کہ وہ اسلام کو ایک خاص ملک یا طبقے کی ملکیت بنا کر بیٹھ گئے ہیں اور جدید آلات و وسائل نشر و اشاعت و تبلیغ سے کام لے کر وہ اسلام کے پیغام کو دنیا میں پھیلاتے نہیں۔

دراصل فاضل ناقد کے اس مغالطہ کا اصل باعث یہی ہے کہ انہوں نے مولانا کی نسبت یہ اعتقاد قائم کر رکھا ہے کہ مولانا وحدتِ ادیان کے بایں معنی قائل تھے کہ ہر دین دین سب برابر ہیں کسی ایک دین کو دوسرے

---

[1] یہاں ذہنیت کے لفظ سے دھوکہ نہیں کھانا چاہیئے۔ اس سے مراد قریش کا اندازِ فہم اور اسلوب بیان ہے! ورنہ ہر عربی داں جانتا ہے کہ قرآن مجید قریش کے ہی اندازِ فہم اور اُن کے ہی اسالیب بیان کے مطابق نازل ہوا ہے۔ اس کی مفصل بحث آگے آئیگی۔

دین پر مزیت و فضیلت حاصل نہیں ہے۔ اس بنا پر ہر شخص کو اختیار ہے کہ جس دین کو چاہے قبول کرے۔

ہم گذشتہ سطور میں بتا چکے ہیں کہ مولانا وحدتِ ادیان کی ہرگز یہ مراد نہیں لیتے اور اس کو خود مولانا کی عبارتوں سے ثابت کر چکے ہیں۔ کوئی شبہ نہیں کہ ایک صحیح العقیدہ مسلمان کی طرح مولانا کا بھی عقیدہ یہی ہے کہ اسلام دنیا کا آخری دین برحق ہے اور اب انسانیت کی نجات و عافیت کا واحد راستہ یہی ہے۔ لیکن دوسری قوموں کو اس حقیقت کا یقین دلانے اور ان کو اس مقصد تک لانے کے لئے مولانا نے جو طریقہ اختیار کیا ہے وہ ایک خالص منطقی استدلال کا طریقہ ہے :

چنانچہ وہ پہلے اس بات کو باور کراتے ہیں کہ ہر شخص کے لئے ایک مستقل دین کی ضرورت ہے جس سے وہ اعتقاداً اور عملاً دونوں حیثیتوں سے پورے طور پر وابستہ ہو۔ اس سلسلہ میں فرماتے ہیں۔

"وحدتِ ادیان ان معنوں میں کہ چونکہ سب دین ایک ہی ہیں اس لئے کسی ایک دین کا ماننا اور اس کے قانون پر چلنا ضروری چیز نہیں غلط چیز ہے۔" (ص ۱۵۰)

پھر اسی کی مزید تشریح کرتے ہوئے ارشاد ہے۔

"وحدتِ ادیان کو اس طرح ماننا نراج اور انارکزم ہے۔ شریعت طریقت پر مقدم ہے یعنی ایک شخص کے لئے ضروری ہے کہ وہ جس جماعت میں رہے اس کے اجتماعی قانون کو تسلیم کرے یہ نہیں ہو سکتا کہ اس کے

جی میں جو آئے وہ اسی کو اپنا قانون بنائے اور اسی پر چلنے کی کوشش کرے اس سے زندگی میں کوئی نظم پیدا نہیں ہو سکتا اور جماعتی زندگی کا سرے سے شیرازہ ہی بکھر جاتا ہے۔" (ص ۱۵۰)

یہ ہے منطق کے قاعدہ کے مطابق حجت کا مقدمۂ صغریٰ، اب اس کے ساتھ بطور کبریٰ مولانا کی وہ عبارتیں ملائیے جن میں سے کچھ اس مضمون کی دوسری قسط میں اور دو تین ابھی گذر چکی ہیں اور جن میں مولانا نے پوری وضاحت وصراحت اور کامل وثوق و اعتماد سے کہا ہے کہ انسانیت کی نجات قرآن کے قانون کے اتباع میں ہی منحصر ہے۔" "اسلام دنیا کا آخری مذہب، قرآن دنیا کی آخری آسمانی کتاب ہے۔" تو اب ان دونوں مقدموں کی ترتیب اس طرح ہوگی :۔

(۱) وحدتِ ادیان کے باوجود ایک مستقل دین کا ماننا ضروری ہے

(۲) اسلام ہی دنیا کا سب سے اعلیٰ دین ہے۔

اب اگر کوئی شخص ان دونوں مقدموں کو صحیح تسلیم کرتا ہے یا آپ اس سے ان کی صداقت تسلیم کرا لیتے ہیں تو بتائیے کہ اس کے بعد "حد اوسط" کو گرا کر جو نتیجہ نکلے گا وہ اس کے سوا کچھ اور ہو سکتا ہے کہ ہر شخص کا، ہر قوم اور ہر ملک کا مستقل دین اسلام اور صرف اسلام ہی ہو سکتا ہے اور کرۂ ارض کے تمام بسنے والوں کو رنگ ونسل کے اختلاف اور قومیتوں کے تفاوت و تباین کے باوصف صرف دین قیم اسلام کا ہی علماً وعملاً حلقہ بگوش ہونا چاہئے۔ وھٰذا ھو المراد

اب ذرا مولانا کا وہ بیان بھی سُن لیجئے، جس سے ہمارے لائق دوست مولانا مسعود عالم ندوی نے مولانا سندھی کی نسبت یہ سمجھا ہے کہ "مولانا مرحوم کے نزدیک اسلام کی حیثیت صرف ایک قومی و ملی مذہب کی رہ گئی اور وہ (اسلام) ایک عالمگیر دین نہیں رہا۔ مولانا کا بیان من عن حسب ذیل ہے۔

عقیدہ وحدت الوجود۔ وحدتِ ادیان اور ایک مستقل دین کی جو بالترتیب جُدا جُدا حیثیتیں ہیں ان کی وضاحت کرتے ہوئے ایک دفعہ مولانا (سندھی) نے فرمایا کہ ان کی مثال انسانیت، بین الاقوامیت اور قوم کی ہے۔ میں انسانیتِ عامہ پر عقیدہ رکھتا ہوں اور اسی بنا پر میں بین الاقوامیت پر بہت زور دیتا ہوں لیکن انسانیت اور بین الاقوامیت پر عقیدہ رکھنے سے میرے نزدیک یہ لازم نہیں آتا کہ قوم کے مستقل وجود کو نہ مانا جائے۔ قوم بین الاقوامیت اور انسانیت ایک سلسلہ کی مختلف کڑیاں ہیں بعینہ میرا شخصی عقیدہ میرا قومی اور ملی مذہب وحدتِ ادیان اور وحدت الوجود ذہن کے ارتقائی منازل ہیں"۔

مولانا نے اس بیان میں تین چیزوں (وحدت الوجود۔ وحدتِ ادیان اور مستقل دین) کے باہمی رابطہ نسبتی پر روشنی ڈالی ہے۔ اس لئے پہلے ان میں سے ہر ایک کی اصل حقیقت الگ الگ معلوم کر لیجئے اور پھر ملاحظہ فرمائیے کہ ان میں کونسا علاقہ ارتباط ہے۔

وحدت الوجود

ہم اس عالم میں دیکھتے ہیں کہ بہت سی چیزیں اپنی اصل حقیقت و ماہیت کے اعتبار سے ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں۔ گھوڑا اور انسان دونوں مختلف النوع ہستیاں ہیں۔ لیکن اس کے باوجود جنس یعنی حیوانیت میں ایک ہیں۔ اس جنس کے ساتھ "ناطق" کی فصل لگائیے تو اس سے ایک نوع انسان کی حاصل ہوتی ہے اگر اسی جنس کے ساتھ "صاہل" کی قید لگالیں تو اب ایک دوسری نوع یعنی گھوڑا اس سے پیدا ہوتی ہے۔

پھر ذرا اور آگے بڑھیے تو ہم دیکھتے ہیں کہ جڑی اور بوٹی۔ پھل پھول اور ترکاریاں۔ یہاں تک کہ عالم جمادات کی کوئی چیز مثلاً اینٹ پتھر، لعل و زمرد و زر و گوہر۔ ان سب کو ایک طرف رکھئے اور دوسری طرف انسان زید و عمر، بکر و خالد، ان کو رکھیے اور اب دیکھئے کہ ان سب میں صرف نوع کا اختلاف نہیں ہے۔ بلکہ جنس کے مرتبہ میں بھی یہ باہم

متضاد و متناقض ہیں۔ لیکن اس کے باوجود ان میں بھی ایک ما بہ الاشتراک چیز موجود ہے جس کو جنسِ اعلیٰ کہتے ہیں اور جو جوہر یا وجود کہلا سکتا ہے۔ پھر عرضِ عام اور خاصہ میں جو فرق ہے اس کو بھی نہ بھولنا چاہیئے۔ ایسا بھی ہوتا ہے کہ ذاتیات میں اتفاق کے باوجود بعض چیزیں دوسری چیزوں سے اپنے اوصاف عرضی یا صفاتِ لازمہ کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہیں۔

غرض یہ ہے کہ ما بہ الاشتراک اور ما بہ الاختلاف کا یہ ایک ایسا قدرتی قانون ہے جو کارگاہِ ہست و بود کی تمام اشیاء میں جاری و ساری ہے دنیا کی کوئی دو چیزیں ایسی لے لیجیے جو اپنی ماہیت و کنہہ کے اعتبار سے زیادہ سے زیادہ مختلف ہوں۔ آپ دیکھیں گے کہ ان میں کوئی چیز ما بہ الاشتراک ضرور ہوگی، یہاں تک کہ اگر جسمیت بھی نہیں ہوگی تو کم از کم وجود کے مرتبہ میں وہ بے شبہ مشترک ہوں گی۔ اشتراک کا یہی وہ اعلیٰ اور انتہائی ترقی یافتہ تصور ہے جس کی وجہ سے غالب نے کہا ہے۔

دلِ ہر قطرہ ہے سازِ انا البحر
ہم اس کے ہیں ہمارا پوچھنا کیا

اور ایک غالب کیا فارسی اور اردو کے تمام صوفی شاعر اسی حقیقت کو بیان کرتے آئے ہیں لیکن میرے خیال میں غالب نے قطرہ اور سمندر کی مثال دے کر جس طرح وحدت الوجود کے مسئلہ کو سمجھایا ہے وہ زیادہ اقرب الی الفہم ہے۔

صوفیاء اسلام میں حضرت شیخ اکبر محی الدین بن عربیؒ بعض علماء کے

نزدیک وحدت الوجود کے عقیدہ کی وجہ سے موردِ الزام ہیں۔ لیکن اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ شیخ اکبر کے بعض شارحین نے حضرت شیخ کے عقیدہ کی تشریح اس انداز میں کی ہے کہ اس سے وحدت الوجود عینی کا مضمون پیدا ہوتا ہے، حالانکہ یہ بالکل غلط ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہ کی تصریح کے مطابق حضرت شیخ وحدت الوجود ظلی کے قائل تھے اور یہ ایک ایسی حقیقت ثابتہ ہے جس کو ہر سمجھدار انسان تسلیم کرے گا اور اس کے ماننے سے نہ کفر لازم آتا ہے اور نہ حق و باطل کا امتیاز فنا ہوتا ہے۔

مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی قدس سرہ نے اس حقیقت کو ایک نہایت دل پسند مثال سے اس طرح سمجھایا ہے کہ آپ ایک شمع لیجیے اور اس کے چاروں طرف مختلف رنگوں کے شیشے لگا دیجئے آپ دیکھیں گے کہ ہر شیشے کے اس کے رنگ کے مطابق ہی رنگین روشنی منعکس ہو رہی ہوگی۔ لیکن کیا یہ روشنی خود شیشہ کی ہے؟ ہرگز نہیں بلکہ دراصل وہی ایک شمع کی روشنی ہے جو مختلف رنگ کے شیشوں سے منعکس ہو ہو کر باہر نمودار ہو رہی ہے۔ اگر ان شیشوں میں سے کسی ایک رنگ کا شیشہ وہاں سے ہٹا لیا جائے تو نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس رنگ کی روشنی بھی فنا ہو جاتی ہے۔ لیکن جب تک شمع جل رہی ہے اس وقت تک مطلق روشنی فنا نہیں ہو سکتی وہ بہر حال قائم رہے گی۔

پس یہی حال وجود کا ہے، وجود واجب کا آفتاب حقیقت ازل سے ضوفشاں ہے۔ اور ابد تک رہے گا۔ اس میں نہ تغیر پیدا ہو سکتا ہے

اور نہ زوال، وہ ہر صفت و خاصۂ حدوث سے منزہ ہے۔ اس کے علاوہ عالم موجودات میں جو کچھ نظر آتا ہے وہ اس وجود کا عین نہیں بلکہ اسی کا پرتو۔ اسی کا ظلی نقش اور اسی کا ایک جلوۂ گریزاں ہے اور یہ سب مختلف جلوے محض اس وجہ سے ہیں کہ اصل آفتاب حجابِ غیب میں ہے ورنہ جس طرح شمع شیشوں کے حجاب سے باہر آجائے تو تمام رنگین روشنیاں یک قلم فنا ہو جائیں۔ اسی طرح اگر اس آفتاب وجود حقیقی کی ایک اصل شعاع بھی پردۂ غیب سے باہر آجائے تو اس کا انجام وہی ہوگا جو رَبِّ اَرِنی کے داعی کا طور پر اور خود طور کا ہوا۔ آسمان کی نیلگوں چھت پر تمام رات چاند اور ستارے جگمگاتے رہتے اور اپنی روشنی کے تاروں پر ربابِ ہستی کے گیت گاتے رہتے ہیں لیکن جونہی مشرق کے تخت زریں پر خورشیدِ خاور کے جلوہ افروز ہونے کا غلغلہ بلند ہوتا ہے اور صبح صادق کا نقیب اس کا اعلان کرتا ہے تو پھر یہ تمام ستارے اور سیارے روپوش ہو جاتے ہیں اور کہیں نظر بھی نہیں آتے۔ حالانکہ ان سب کی چمک دمک اور روشنی و تابش جو کچھ بھی تھی وہ اسی آفتاب کی عطا بخشیوں اور کرم پاشیوں کا نتیجہ تھی۔ سمندر کی سطح پر بلبلے اٹھ اٹھ کر رقص کرتے رہتے ہیں اور اس طرح دیکھنے والوں کو اپنی انفرادیت کے وہم میں مبتلا کر لیتے ہیں لیکن جب اسی سمندر کی موجیں بپھرتی اور اٹھلاتی ہوئی آتی ہیں تو یہ سب بلبلے اپنی انفرادیت کا جامۂ مستعار اتار کر موجوں کی آغوش روانی و بیقراری میں آسودۂ سکون ہو جاتے ہیں۔

حضرت شاہ ولی اللہؒ نے "تفہیمات" اور "الخیر الکثیر" میں اور حضرت شاہ اسمعیل شہیدؒ نے "عبقات" میں اس مسئلہ کو مختلف مقامات پر اس عجیب وغریب انداز سے سمجھایا ہے کہ پڑھ کر سرور حاصل ہوتا ہے اور طبیعت پر ایک وجد کی سی کیفیت طاری ہو جاتی ہے۔ میں نے اپنی بساط کے مطابق اسی کو اپنے لفظوں میں حتی الوسع آسان ترپیرایۂ بیان میں ادا کرنے کی کوشش کی ہے۔

بہرحال مقصد یہ ہے کہ بعض لوگ جو وحدت الوجود کے عقیدہ کو اسلام کے خلاف یا اس کے لئے مضر سمجھتے ہیں وہ بے شبہ غلطی پر ہیں! امام ربانی حضرت مجدد الف ثانیؒ شیخ اکبرؒ کے اس عقیدہ کے سخت مخالف تھے۔ لیکن شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے دونوں میں صلح صفائی کرادی ہے۔ چنانچہ مولانا سندھی فرماتے ہیں۔

"شاہ صاحبؒ ابن عربیؒ کے عقیدۂ وحدت الوجود کو صحیح مانتے ہیں لیکن اس کے ساتھ ہی وہ امام ربانیؒ کے فکر کو بھی ٹھیک سمجھتے ہیں۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ دونوں بزرگوں میں اصولاً کوئی فرق نہ تھا۔ امام ربانی نے جس خیال کو وحدت الشہود سے تعبیر کیا ہے وہ ابن عربی کے وحدت الوجود میں خود موجود ہے"۔ (ص ۳۲۱)

وحدت الوجود کی اس تعبیر کے بعد جس کی رو سے وہ وحدت الشہود کے ساتھ جمع ہو جائے۔ کائنات اور خالق کائنات کے مترادف کا خیال کبھی پیدا نہیں ہو سکتا جو تمام فسادوں کی جڑ ہے اور جس سے دین کی بنیاد بے شبہ منہدم ہو جاتی ہے بلکہ اب اس صورت میں جب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ "من انا" میں کون ہوں؟ تو اندر سے جواب ملتا ہے "عبدہٗ" میں اس کا بندہ ہوں جو میرے وجود کا سرچشمہ

ہے. اس جواب کے بعد وہ اپنے اور اس سرچشمہ وجود کے تعلق پر غور کرتا ہے اور اس تعلق کے فرائض و واجبات کو معلوم کرنے کے لئے اسے ایک دین کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس طرح وحدت الوجود کا تصور اس کو دین سے ہٹاتا نہیں بلکہ دین کی ضرورت کو اور اس کے ذہن و دماغ میں مستحکم کر دیتا ہے اور وہ ایک دین قبول کر لیتا ہے۔

اس میں شبہ نہیں کہ وحدت الوجود کے عقیدہ کا کوئی تعلق مذہب سے اور خصوصاً ایسے مذہب سے ہرگز نہیں ہو سکتا جو دنیا کو مابعد الطبیعاتی حقائق بتانے نہیں آیا۔ بلکہ انسانی زندگی کو عملی طور پر ہموار و پر عافیت بنانے اور اس کے اصول و ضوابط کی تلقین کرنے آیا تھا۔ تاہم اس عقیدہ کا تعلق منطق اور فلسفہ سے اتنا نہیں ہے جتنا کہ انسان کے خود اپنے باطنی شعور و وجدان سے ہے۔

ومن العجائب ان اقول بذکرھا
ولقد اغار بان تمر بخاطری

اور خود قرآن میں مجھکو اس کی طرف اشارے ملتے ہیں۔ چنانچہ قرآن نے متعدد مواقع پر موت کو رجوع الی الرب سے تعبیر کیا ہے۔ لفظ رجوع اور رب ان دونوں میں اسی حقیقت کا سراغ ملتا ہے۔

بحث بڑی دلچسپ اور پر لطف ہی اور اس پر خوب سیر حاصل گفتگو کی جا سکتی ہے مگر یہاں اس کا موقع نہیں ہے۔ مدعا صرف یہ ہے کہ وحدت الوجود وجدانی طور پر ایک حقیقت ثابتہ معلوم ہوتی ہے۔ لیکن اس کے باوجود

اشیاء عالم میں تعینات وتشخصات کا فرق وامتیاز ہے اور اس فرق کے مطابق ہی ان کے لئے جنسی نوعی اور صنفی احکام جدا جدا ہیں۔ دُنیا کی مختلف قومیں رنگ ونسل اور ملکی آب وہوا کے اختلاف کے باعث طبعی خصائل میں مختلف ہیں۔ لیکن چونکہ انسانیت میں ایک ہیں اس بناء پر انسان ہونے کی حیثیت سے جو ایک قانون ایک قوم کے لئے فائدہ مند ہوگا وہ دوسرے کے لئے بھی ضرور ہوگا بس یہاں سے وحدت ادیان کا تخیل پیدا ہوتا ہے۔

لیکن یہ ظاہر ہے کہ قانون کا یہ اشتراک صرف اصول وکلیات کی حد تک ہو سکتا ہے۔ جزئی اور فرعی تفصیلات میں لامحالہ اختلاف ہوگا۔ مثلاً کھانا پینا اور بدن ڈھانکنا۔ تمام انسانوں کے لئے من حیث الانسان یکساں ضروری ہے۔ لیکن ملکی آب وہوا کے لحاظ سے کوئی قوم چاول زیادہ کھاتی ہے اور کوئی گیہوں زیادہ۔ کسی قوم کے لئے گوشت لابدی ہے اور کسی کے لئے پھل اور ترکاریاں۔ اسی طرح کوئی قوم کسی خاص تراش وخراش کے کپڑے پہنتی ہے اور کوئی اور دوسری قسم کی وضع قطع اختیار کرتی ہے۔ اصولِ معیشت میں سب متفق ہیں لیکن فروع میں اختلاف ہے۔ اس اختلاف کی وجہ سے ہر قوم کو اس بات کی ضرورت ہے کہ اس کا ایک مجموعۂ دساتیر حیات یا زندگی کا ایک لائحہ عمل جُدا ہو۔ بس یہ وہ چیز ہے جس کے باعث مستقل دین کی ہر قوم کو ضرورت ہے۔

اب وحدت الوجود کا عقیدہ۔ وحدتِ ادیان اور مستقل دین ان تینوں کو سامنے رکھئے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ تینوں بیک وقت جمع

ہو سکتے ہیں۔ ما بہ الاشتراک کے باعث وحدت الوجود اور وحدتِ ادیان کا تحقق ہوگا اور ما بہ الاختلاف کے باعث ایک الگ مستقل دین کا۔

جناب ناقد اس سے یہ سمجھتے ہیں کہ اس طرح ہر قوم کا مستقل دین الگ ہوگیا اور اسلام عالمگیر دین نہیں رہا میں کہتا ہوں ہاں بیشک اگر مولانا سندھی صرف اتنی بات کہہ کر چپ ہو جاتے تو بے شبہ مولانا کی مندرجہ بالا عبارت سے یہ مضمون پیدا ہو سکتا تھا لیکن جب وہ بار بار اس حقیقت کا یقین دلا چکے ہیں کہ اسلام ہی تمام انسانوں کے لئے نجات و عافیت کا واحد راستہ ہے تو اب مولانا کی مذکورہ عبارت سے ہرگز یہ شبہ پیدا نہیں ہو سکتا اور نہ اس سے یہ نتیجہ کسی طرح اخذ کیا جا سکتا ہے۔ بات دراصل یہ ہے کہ مولانا نے ہر قوم کے لئے ایک مستقل دین کی ضرورت کا جو تذکرہ کیا ہے وہ صرف حجت اور دلیل کے لئے مقدمہ صغریٰ کا حکم رکھتا ہے۔

پہلے مولانا ہر قوم سے یہ منوانا چاہتے ہیں کہ وہ اپنے لئے کسی ایک خاص دین کو منتخب کرلیں، اس پر چلیں۔ انارکزم یا عملی نزاج کو ترک کر دیں جب یہ قومیں اپنے لئے دین کی ضرورت کو تسلیم کر لیتی ہیں تو اب مولانا ان کو دعوت دیتے ہیں کہ وہ اسلام کو اختیار کریں کیونکہ اسلام ہی صرف ایک ایسا مذہب ہے جو تمام قوموں کے لئے ایک مستقل دین بن سکتا ہے اور دُنیا کی تمام قومیں اپنے طبعی افتادِ مزاج کے اختلاف کے باوجود اس کو اپنا سکتی ہیں۔ اس میں اتنی لچک ہے کہ ہر شخص اپنی ملکی آب و ہوا کے زیر اثر ہونے کے باوصف اس پر عمل کر سکتا ہے جس طرح عرب کا ایک جبہ پوش

و دستار بر سر مسلمان مسلمان ہے۔ اسی طرح یورپ کا ایک کوٹ پتلون پہننے والا بھی مسلمان ہو سکتا ہے جس طرح چٹائی یا فرش پر کھانا کھانا اسلام پر رخنہ نہیں ڈالتا اسی طرح میز کرسی پر بیٹھکر کھانا کھانا بھی ناجائز نہیں ہے۔ گوشت کھانا جس طرح مباح اور جائز ہے۔ اسی طرح گوشت نہ کھانا کوئی معصیت اور گناہ نہیں ہے گھوڑوں اور اونٹوں کی سواری کی طرح موٹروں میں سوار ہونا۔ ریلوں اور ہوائی جہازوں میں سفر کرنا بھی جائز اور درست ہے۔

پس جب اسلام ہر قوم کو اس بات کا حق دیتا ہے کہ وہ اس کے بتائے ہوئے اصولِ معاشرت کے ماتحت اپنی قومی اور ملکی وجغرافیائی ضرورتوں کے مطابق کھانے پینے اور رہن سہن کے جزئی طریقوں کی ایک خاص شکل وصورت متعین کر سکتے ہیں تو پھر کیا وجہ ہے کہ اس دین کو اختیار نہ کیا جائے۔ علی الخصوص جبکہ تمام ادیان کی صداقتیں اور سچائیاں اس کے اندر سما گئی ہیں وہ سب کچھ ہے اور کوئی اس جیسا نہیں۔ جب بام و در پر سورج کی روشنی سے فیض حاصل کیا جا سکتا ہو وہاں چراغ جلا کر روشنی کرنے کی کوشش کرنا پرلے درجہ کی حماقت اور بیوقوفی نہیں تو کیا ہے؟ آپ نے دیکھا عصر حاضر کے ذہن کو پہلے مذہب کی ضرورت جتانا اور پھر اس کے سامنے اسلام کی صداقت پر زور دینا مولانا کا کس قدر عمدہ اور پسندیدہ وحکیمانہ طرز تبلیغ ہے۔

اسلام اور قومی رجحانات

ہمارے محترم دوست کو "قومیت" کے لفظ سے، خدا جانے اس میں کیا بس بھرا ہوا ہے، بڑی چڑ ہے۔ وہ بار بار مولانا کو قومیت اور وطنیت کا طعنہ دیتے ہیں۔ اس جوش میں انھیں اسکی بھی خبر نہیں رہی کہ وہ کیا لکھ رہے ہیں اور اصل اسلام کس چیز کا داعی ہے۔ چنانچہ ایک جگہ لکھتے ہیں۔

"اسی قومیت اور وطن پرستی کے نشہ میں مولانا عربوں اور عربی زبان اور عربی قرآن کے بارہ میں ایسی باتیں کہہ گئے ہیں جو ہمارے نزدیک اسلام کی روح کے سراسر خلاف ہیں۔ ملاحظہ ہو" بے شک قرآن کا پیغام سب قوموں کے لئے تھا۔ لیکن آپ کی بعثت کا پہلا مقصد یہ تھا کہ قریش کی اصلاح و تہذیب ...... چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی دو حیثیتیں ہیں ایک قومی اور دوسری عمومی اور بین الاقوامی (ص ۱۹)

آگے چل کر مولانا کی ایک اور عبارت نقل کرتے ہیں جو درج ذیل ہے۔

"اسلام قومیتوں کا انکار نہیں کرتا وہ قوموں کے مستقل وجود کو تسلیم کرتا ہے۔ اس میں وہ صالح اور غیر صالح قومیت کا امتیاز کرتا ہے وہ قومیت جو بین الاقوامیت کے منافی ہو وہ اس کے نزدیک بیشک مذموم ہے لیکن یہ کہ قوم کا وجود ہی سرے سے نہ رہے، مولانا کے خیال میں ناممکن ہے۔" (ص ۱۹۶)

اسلام کی دعوت لاقومیت کی دعوت نہیں تھی بلکہ اس نے قریش کی قومیت کو ایسی شکل دے دی کہ وہ بین الاقوامیت کے مرکز بن گئے۔

"مولانا عبید اللہ سندھی" نامی کتاب سے اوپر کی دو عبارتیں نقل کرنے کے بعد جناب ناقد فرماتے ہیں۔

"ایک مسلم کی حیثیت سے ہمیں مولانا کے اس فکر کو قبول کرنے سے انکار ہے۔ اسلام قومیتوں کی نقطۂ نگاہ سے سوچتا ہی نہیں۔ اسلام قومیت کی تعمیر نہیں کرتا وہ حزب کی تشکیل کرتا ہے۔" (معارف ص ۱۰۵-۱۰۶)

جناب ناقد کی جو عبارتیں ابھی گذر چکی ہیں، ان سب کو پیش نظر رکھنے سے، چند مسائل زیر بحث آجاتے ہیں۔

(۱) کیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کی دو قسمیں تھیں ایک عامہ اور دوسری خاصہ۔

(۲) عربوں کو کیا دوسری قوموں پر فضیلت ہے اور کیا قرآن مجید کی تلاوت اس کو سمجھے بغیر کرنا ثواب ہے۔

(۳) کیا اسلام قومیتوں کا بالکل منکر ہے؟

اب آئیے ان میں سے ہر ایک مسئلہ پر بالترتیب گفتگو کریں۔

جہاں تک پہلے مسئلہ کا تعلق ہے ہمیں اس سلسلہ میں کچھ زیادہ عرض کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ "مولانا عبیداللہ سندھی" نامی کتاب میں مولانا کا جو دعویٰ نقل کیا گیا ہے تو ساتھ ساتھ اس کی دلیل بھی حضرت شاہ ولی اللہ کی کتاب "تفہیمات" سے نقل کر دی گئی ہے۔ ہم اس موقع پر خود شاہ صاحبؒ کی اصل عربی عبارت بقید صفحہ نقل کرتے ہیں۔

واعلم النبی صلی اللہ علیہ وسلم اجتمعت فیہ خصلتان احداھما النبوۃ والثانیۃ سعادۃ قریش بسببہ فالنبوۃ عمت کل الاصناف والاحمر والاسود مستویان فیما یرجع الی الفیض الذی ھو من باب النبوۃ۔ .. واما سعادۃ قریش فبسببھا کانت حلافتھم الی زمان طویل [1]	اور جانو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں دو صفتیں جمع ہو گئیں تھیں۔ ایک نبوت اور دوسرے آپ کے ذریعہ قریش کا عزت و برتری حاصل کرنا نبوت تو تمام اقوام وانواع کے لئے تھی اور کالے گورے اس فیض کے حاصل کرنے میں برابر تھے جو نبوت کے دروازہ سے پہنچ رہا تھا۔ اب رہی قریش کی سعادت تو اس کی وجہ سے ان کی خلافت ایک طویل زمانہ تک رہی

حضرت شاہ صاحبؒ دہلوی اسی پر بس نہیں کرتے بلکہ اسی سلسلہ میں آگے

---

[1] تفہیمات الہیہ ج ا ص ۲۰۳

چل کر فرماتے ہیں۔

وللنبی صلی اللہ علیہ وسلم تارات تارة یتکلم من جھة نبوتہ وتارة یتکلم من جھة کونہ منشأ سعادة قریش[۱]	اور آنحضرت صلی علیہ وسلم کے لئے مختلف اوقات ہیں۔ پس کبھی آپ اپنی نبوت (عامہ) کی حیثیت سے کلام فرماتے ہیں۔ اور کبھی آپ قریش کے لئے منشا سعادت ہونیکی حیثیت سے کلام کرتے ہیں

شاہ صاحبؒ کی مراد جیسا کہ ہر شخص بآسانی سمجھ سکتا ہے یہ ہے کہ بے شبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خاتم النبیین تھے تمام قوموں اور ملکوں کی طرف مبعوث ہوئے تھے لیکن آپ کی بعثت اولیٰ خود آپ کی قوم قریش کی طرف تھی۔ آپ نے اس قوم کو سنوارا۔ اس کے فطری قویٰ کو بیدار کیا۔ اس میں جو اچھی عادتیں تھیں ان کو چمکایا اور جلا دی اور جو خصائل ذمیمہ اور رسوم قبیحہ تھے ان سے اُن کو باز رکھا۔ چونکہ آپ کی اولین بعثت عرب کی ہی طرف تھی۔ اس لئے آپ خود عرب کے بہترین خاندان میں پیدا ہوئے۔ آپ پر عربی زبان میں قرآن، نازل ہوا اور عربوں کے ہی انداز فہم اور مزاج خطاب و کلام کے مطابق۔ پھر جب یہ قوم "خیر امۃ" اور "امۃ وسطاً" کا مصداق ہوگئی تو اب آپ نے اس قوم کو دنیا کے لئے بطور نمونہ کے پیش

---

[۱] تفہیمات الٰہیہ ج اص ۲۰۳

کیا۔ یہی وجہ ہے کہ صحابہ کا اسوۂ عمل تمام دُنیا کے لئے دستور العمل ہے۔ اور صحابہ سب کے سب "مثل ستاروں" کے ہیں، ان کی شان میں کوئی بے ادبی کا لفظ کہنا معصیت اور گناہ ٹھہرا۔

چونکہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا پیغام ایک عالمگیر پیغام تھا اور صحابہؓ اس کے عملی نمونہ تھے۔ اس بنا پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی ایک صحابی کی تخصیص نہیں کی۔ بلکہ فرمایا "بایھم اقتدیتم اھتدیتم" یعنی جس کسی کی تم اقتدا کرو گے ہدایت پاؤ گے۔

غور کیجئے اس تعمیم میں نکتہ یہی ہے کہ اگر کوئی قوم کسی ایک خاص صحابی کی زندگی کو اسوۂ نہیں بنا سکتی تو وہ کسی دوسرے صحابی کی زندگی کو اسوہ بنالے۔ صحابہ میں مختلف مزاج اور طبیعت کے بزرگ تھے اور بحیثیت مجموعی ان کی زندگیوں میں ایسی گوناگونی ہے کہ ہر قوم کو اپنی طبعی ضرورتوں کے لئے ان میں روشنی مل سکتی ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے بعثت کی یہ دو قسمیں حجۃ اللہ البالغہ میں بھی بیان کی ہیں۔ چنانچہ ہم ذیل میں جو عبارت درج کرتے ہیں اس سے شاہ صاحبؒ کا مطلب اور واضح ہو جاتا ہے بعثت کی ایک قسم بتانے کے بعد فرماتے ہیں۔

واعظم الانبیاء شاناً من له	اور تمام انبیا میں سب سے عظیم
نوع اٰخر من البعثة ایضاً و	الشان وہ نبی ہوتا ہے جس کو ایک
ذالك ان یکون مراد الله	اور بعثت بھی حاصل ہوتی ہے اس

تعالیٰ فیہ ان یکون سببا لخروج
الناس من الظلمات الی النور و
ان یکون قومہ اخرجت للناس
فیکون بعثہ یتناول بعثا اخر
الی الاول وقعت الاشارۃ فی
قولہ تعالیٰ ھو الذی بعث فی الامیین
رسولا منھم الآیۃ والی الثانی
قولہ تعالیٰ کنتم خیر امۃ
اخرجت للناس وقولہ صلی
اللہ علیہ وسلم فانما
بعثتم میسرین ولم تبعثوا
معسرین
لہ

کا سبب یہ ہے کہ یہ نبی لوگوں کے
ظلمت سے نور کی طرف نکل آنے کا
باعث ہوتا ہے اور اس کی قوم لوگوں
کے لئے پیش کی جاتی ہے اس بنا پر
اس کی بعثت، بعثت کی ایک دوسری قسم
پر مشتمل ہوتی ہے چنانچہ پہلی بعثت
کی طرف قرآن مجید کی آیت ھو الذی
بعث فی الامیین الآیہ میں اشارہ کیا
گیا ہے اور دوسری بعثت کی طرف کنتم
خیر امۃ میں اشارہ ہے۔ علاوہ بریں
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ تم
لوگ آسانی کرنیوالے بنا کر مبعوث کئے
گئے ہو نہ کہ دشواری اور سختی کرنیوالے۔

اس موقع پر یہ یاد رکھنا چاہئے کہ مفسرین میں اس میں اختلاف ہے کہ "کنتم خیر امۃ" میں خطاب عام اور تمام مسلمانوں کے لئے ہے یا خاص ان لوگوں کو ہے جو براہ راست مشکوٰۃ نبوت سے سرفراز ہو رہے تھے۔ حبر امت عبداللہ بن عباسؓ سے دونوں قول مروی ہیں۔ حضرت عکرمہ سے جو روایت ہے

لہ حجۃ اللہ البالغۃ ج ا ص ۶۷

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خطاب عام مسلمانوں کو تو کیا، تمام صحابہ کو بھی نہیں بلکہ صرف چند مخصوص صحابہ کو ہے لہ

بہر حال جو لوگ خطاب کو عام مانتے ہیں وہ بھی اسے تسلیم کرتے ہیں کہ اولاً و بدایۃً تو یہ خطاب خاص صحابۂ کرام کے لئے ہی ہے نہ کہ عام مسلمانوں کو بھی ہے۔ لیکن اوپر حضرت شاہ صاحب رح کی جو عبارت نقل کی ہے اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب تخصیص کے حق میں ہیں اور وہ اس کا مخاطب صحابۂ کرام ہی کو مانتے ہیں۔ اور غور کیجئے تو یہی صحیح معلوم ہوتا ہے کیونکہ کنتم جمع حاضر کا صیغہ ہے اس بنا پر اس آیت کے نزول کے وقت جو لوگ مسلمان تھے وہی اس کے مخاطب ہو سکتے ہیں پھر "خیر امۃ" ہونے کا جو سبب بتایا گیا ہے وہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ہے اور وہ بھی بصیغۂ حاضر، اس بنا پر "خیر امۃ" وہی قوم ہوگی جو اس فرض کو ادا کرے کسی ملک کے لوگ اگر مسلمان ہیں لیکن اس فرض کو ادا نہیں کر رہے ہیں تو بے شبہ وہ خیر امت کے شرف کے مستحق نہیں ہیں اور اسلامی تاریخ کا ہر طالب علم جانتا ہے کہ عہد صحابہ کے بعد امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فرض مسلمانوں نے اجتماعی اور قومی حیثیت سے غالباً کبھی ادا نہیں کیا۔ پھر حضرت شاہ صاحب نے آخر میں جو حدیث نقل کی ہے اس سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے۔

لہ روح المعانی ج ۴ ص ۲۵

ذرا سوچئے ارشاد نبوی ہے "بعثتم" تو کیا یہ مبعوثیت عہد اموی ہی کے، یا آج کے مسلمانوں کی صفت ہو سکتی ہے؟ ہرگز نہیں صرف اسی گروہ کی صفت ہو سکتی ہے جو اپنے عقیدہ اور عمل کے لحاظ سے دوسروں کے لئے ایک حقیقی شمع ہدایت کا کام کرے اور بے شبہ یہ وصف مجموعی اعتبار سے صحابہ کرام ہی کا تھا۔

حضرت شاہ صاحب بعثت کے ہی سلسلہ میں آگے چل کر فرماتے ہیں۔

ونبینا صلی اللہ علیہ وسلم	اور ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم
استوعب جمیع فنون	سمجھانے والوں کے تمام فنون
المفہمین واستوجب اتم	کا احاطہ کئے ہوئے ہیں اور
البعثتین [1]	بعثتوں کی دونوں اہم قسموں پر حاوی ہیں

کوئی شبہ نہیں کہ حضرت شاہ صاحب نے نہایت عمیق اور بڑی حکیمانہ و دل پذیر بات کہی ہے آپ نے اور متعدد مواقع پر بھی اسی خیال کا اظہار کیا ہے۔ لیکن ہم بخوف طوالت اسی پر بحث کرتے ہیں۔

مولانا سندھی نے حضرت شاہ صاحبؒ کے اتباع میں بعثت کی جو دو قسمیں بیان کی ہیں تو انہوں نے کسی نئی بدعت کا ارتکاب نہیں کیا۔ مولانا شبلیؒ نے الکلام میں (از صفحہ ۱۰۵ تا صفحہ ۱۱۱) اسی بات کو نہایت بسط و تفصیل سے حضرت شاہ دہلوی کے علاوہ امام رازی اور ابن رشد

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ ص ۶۷

کے بیانات کی روشنی میں لکھا ہے ۔ اسی سلسلہ میں انہوں نے حجۃ اللہ البالغہ کی ایک طویل عبارت نقل کی ہے ۔ پوری عبارت کا نقل کرنا طوالت کا باعث ہوگا اس لئے ہم ذیل میں صرف مولانا شبلیؒ کے لفظوں میں اس کا ترجمہ نقل کرتے ہیں وھو ھذا

"یہ امام جو تمام قوموں کو ایک مذہب پر لانا چاہتا ہے اس کو اور چند اصول کی جو اصولِ مذکورہ بالا کے علاوہ ہیں حاجت پڑتی ہے ۔ اُن میں سے ایک یہ ہے کہ وہ ایک قوم کو راہ راست پر بُلاتا ہے ۔ اس کی اصلاح کرتا ہے ۔ اس کو پاک بنا دیتا ہے ۔ پھر اس کو اپنا دست و بازو قرار دیتا ہے ۔ یہ اس لئے کہ یہ تو ہو نہیں ہوسکتا کہ یہ امام دنیا کی تمام قوموں کی اصلاح میں جان کھپائے ۔ اس لئے ضروری ہوا کہ اس کی شریعت کی اصلی بنیاد تو وہ ہو جو تمام عرب و عجم کا فطری مذہب ہو ۔ اس کے ساتھ خاص اس کی قوم کے عادات اور مسلمات کے اصول بھی لئے جائیں ۔ اور ان کے حالات کا لحاظ بہ نسبت اور قوموں کے زیادہ تر کیا جائے ۔ پھر تمام لوگوں کو اس شریعت کی پیروی کی تکلیف دی جائے کیونکہ یہ تو ہو نہیں سکتا کہ ہر قوم یا ہر پیشوائے قوم کو اجازت دیدی جائے کہ وہ اپنی شریعت آپ بنالیں ، ورنہ تشریح محض بیفائدہ ہوگی ۔ اور نہ یہ ہوسکتا ہے کہ ہر قوم کی عادات اور خصوصیات کا تجسس کیا جائے اور ہر ایک کے لئے الگ الگ شریعت بنائی جائے ۔ اس بنا پر

اس سے بہتر اور آسان کوئی اور طریقہ نہیں کہ شعار، تعزیرات اور انتظامات میں خاص اس قوم کی عادات کا لحاظ رکھا جائے جن میں یہ امام پیدا ہوا ہے۔ اس کے ساتھ آنے والی نسلوں پر ان احکام کے متعلق چنداں سخت گیری نہ کی جائے[۱] (حجۃ اللہ البالغہ ص ۱۲۳)

حضرت شاہ صاحبؒ کی عبارتوں کے جو اقتباسات اوپر نقل ہو چکے ہیں اُن کو بار بار پڑھیے اور بتائیے کہ کیا مولانا عبید اللہ سندھی کے لفظوں میں ان کا صاف وصریح اور کھلا ہوا مطلب اس کے سوا بھی کچھ ہو سکتا ہے "بیشک قرآن کا پیغام سب قوموں کے لئے تھا لیکن آپ کی بعثت کا پہلا[۲] مقصد یہ تھا کہ قریش کی اصلاح وتہذیب ہو جائے" تاکہ وہ اس پیغام کو دوسری قوموں تک پہنچانے کا ذریعہ بن سکیں" چنانچہ نبی کریم صلعم کی دو حیثیتیں ہیں ایک قومی اور دوسری عمومی اور بین الاقوامی"[۳] (ص ۱۹۱)

لیکن کس قدر عجیب بات ہے کہ ہمارے لائق دوست پھر بھی اس کو "اپنے نزدیک اسلام کی روح کے سراسر خلاف" سمجھتے ہیں۔ اور ساتھ ہی آپ کا اعتقاد ہے کہ مولانا سندھی نے یہ جو کچھ فرمایا ہے" قومیت اور وطن پرستی

---

[۱] الکلام ص ۱۱۴ و ۱۱۵

[۲] اس لفظ سے دھوکہ نہیں کھانا چاہیئے۔ مراد اس سے عددی اوّل ہے۔

[۳] افسوس ہے کہ جناب تبصرہ نگار نے مولانا کی اس عبارت کو نقل کرتے وقت خط کشیدہ الفاظ کو درمیان سے حذف کر کے تبصرہ نگارانہ دیانت کا کوئی اچھا ثبوت نہیں دیا۔

کے نشہ" میں فرمایا ہے۔

وائے گر دریں امروز بود فردائے

مولانا سندھی پر اس سے بڑھ کر اور کیا ظلم ہو سکتا ہے کہ مولانا ایک حقیقت واقعہ کا اظہار کرتے ہیں اور ایسے لفظوں میں اظہار کرتے ہیں کہ اگر ان کو حضرت شاہ صاحب کی عبارتوں کے متوازی رکھا جائے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ مولانا سندھی نے اپنی طرف سے کوئی بات نہیں کہی بلکہ شاہ صاحبؒ کی عبارتوں کا ہی اردو ترجمہ کر دیا ہے لیکن اس کے باوجود عقل و وجدان انصاف و دیانت۔ ان سب سے روگردانی کر کے مولانا کو" قومیت اور وطن پرستی" کے نشہ سے مست ہونے کی تہمت لگائی جا رہی ہے۔ اور اگر انصاف کا سر رشتہ ہاتھ سے نہیں چھوٹا تو پھر اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ ہمارے آج کل کے روشناس علماء بھی اصولِ شرائع و ادیان سے کس قدر کم واقف ہیں۔

بات دراصل یہی ہے کہ جناب ناقد نے مولانا کے متعلق پہلے سے یہ خیال قائم کر رکھا ہے کہ مولانا اسلام کو بھی عالمگیر نہیں مانتے بلکہ فقط ایک قومی چیز یعنی عربوں کے لئے بلکہ شاید صرف اہلِ قریش کے لئے مخصوص سمجھتے ہیں۔ حالانکہ مولانا ایک مرتبہ نہیں بار بار، بالکل صاف صاف اور کھلے لفظوں میں فرماتے ہیں:۔

قرآن کی تعلیمات انسانیت کی طرح عالمگیر، ہمہ گیر اور دائمی ہیں وہ ہر ملک کے لئے ہیں۔ ہر قوم کے لئے ہیں اور ہر زمانہ کے لئے ہیں (ص ۲۴۶)

مولانا نے قومیت کا پردہ بھی اٹھا دیا ہے یعنی ان کے نزدیک قرآن ایسی تعلیمات کا حامل ہے جو عربوں کی طرح ایران و ہندوستان میں بسنے والی قوموں کے لیئے شمع ہدایت اور قابل قبول ہے۔ فرماتے ہیں۔

"قرآن کی حکمت میں جتنی عربیت ہے۔ اتنی ہی عجمیت اور ہندوستانیت بھی ہے ایک عرب اس حکمت سے جس قدر مستفید ہو سکتا ہے اسی قدر دوسری قوم کا آدمی بھی جس کی زبان عربی نہ ہو قرآنی حکمت سے فیض پا سکتا ہے (ص ۲۴۷)

ایک اور مقام پر کس قدر صاف لفظوں میں فرماتے ہیں۔

"بے شک قریش اور عرب کی تاریخی برتری اپنی جگہ مسلّم ہے کہ وہ سب سے پہلے اسلام کی عمومی دعوت کا ذریعہ بنے لیکن جہاں تک بعثت محمدی کی عمومیت کا تعلق ہے سب مسلمان قومیں اس میں مساوی اور یکساں ہیں اور کسی کو دوسرے پر امتیاز نہیں۔ قریش اور عرب کی برتری استحقاق کی بنا پر بھی اس میں ذات یا نسل کو کوئی دخل نہیں۔ اسلام جتنا حجازی ہے اتنا وہ عجمی بھی ہے اور اتنا ہی وہ ہندی اور ترکی بن سکتا ہے"۔

(ص ۱۹۳)

عربوں کی فضیلت

ہمارے لائق دوست[1] مولانا کو عربی برتری اور عربی تفوق کا منکر بتاتے ہیں (معارف ص ۱۷۵) حالانکہ دیکھئے ابھی اوپر جو عبارت گذری ہے اس میں مولانا کس قدر صاف فرماتے ہیں "بے شک قریش اور عرب کی تاریخی برتری اپنی جگہ مسلم ہے" پھر ساتھ ہی یہ بھی ارشاد ہے کہ "قریش اور عرب کی برتری استحقاق کی بنا پر تھی"۔

علاوہ بریں مولانا کی طرف سے عربوں اور عربی کی فضیلت بربنائے استحقاق کا اعتراف اس سے زیادہ اور کیا ہو سکتا ہے کہ مولانا عربوں کو ایک ایسی قوم

---

[1] میں نے یہ لفظ رسماً نہیں لکھا بلکہ واقعہ یہ ہے کہ مجھکو عربی زبان وادب کے ساتھ بچپن سے غیر معمولی محبت اور شوق ہے اور مولانا مسعود عالم ندوی عربی کے ایک خوش ذوق ادیب ہیں اس لئے میں سچ مچ اُن کو اپنا دوست سمجھتا ہوں والارواح جنودٌ مجندہ

مانتے ہیں جن کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی الہٰی تعلیمات کا ایک پیکر بنا کر دنیا کے سامنے نمونہ کے طور پر پیش کیا اور یہی عرب (مولانا کے نزدیک بھی) دُنیا میں اسلام اور قرآن کے نشر و اشاعت اور عام تبلیغ کا ذریعہ بنے۔ مولانا کے خود اپنے الفاظ یہ ہیں۔

"اسلام کے پہلے داعی عرب تھے۔ انہوں نے بڑے خلوص اور تن دہی سے اسلام کو پھیلایا۔ پورے پانچ سو برس تک عرب پیغام اسلام کے محافظ اور داعی رہے اس عرصہ میں اموی۔ عباسی اور فاطمی خلافتیں قائم ہوئیں اور انہوں نے عربی سلطنت اور عربی زبان کے ذریعہ اسلام کو کہاں سے کہاں پہنچا دیا" (ص ۲۲۹)

لیکن ہاں! یہ بات ضرور ہے کہ مولانا میں شعوبیت نہیں ہے اس لئے وہ اسلام کی عام تعلیم اور حجۃ الوداع میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مشہور ارشاد گرامی کے مطابق عرب کیا کسی ایک قوم کو بھی کسی دوسری قوم کے مقابلہ میں محض ذات اور نسل کی بنا پر افضل اور برتر ماننے سے انکار کرتے ہیں

اس انکار کی وجہ جیسا کہ جناب ناقد نے خیال کیا ہے۔ قومیت یا وطن پرستی کا جذبہ نہیں ہے بلکہ یہ دراصل شدید احتجاج ہے اس عربی عصبیت کی نہایت تنگ ذہنیت کے خلاف جو خلافت راشدہ کے بعد ہی پیدا ہوگئی تھی اور جس کو عبدالملک بن مروان کے عہد خلافت اور حجاج بن محمد یوسف الثقفی کے عہد گورنری میں ہی اس درجہ فروغ ہوا کہ عربوں نے عجمیوں کے چڑانے کے لئے موالی (غلام) کے لفظ کی اصطلاح مقرر کر لی۔ حجاج نے عجمیوں

کو اس ڈر سے شہر بدر کر دیا کہ وہ عربوں کے ساتھ رہ کر کہیں اچھی عربی نہ بولنے لگیں۔ ان لوگوں کے اسلام پر شک و شبہ کیا گیا کہ جزیہ کے ڈر سے مسلمان ہو گئے ہیں۔

آغانی لابی الفرج الاصفہانی کی روایت کے مطابق کسی ایک عجمی نے قبیلۂ بنو سلیم کی ایک لڑکی سے شادی کر لی۔ ابراہیم بن ہشام اس زمانہ میں مدینہ کا گورنر تھا اس کو علم ہوا تو میاں بیوی میں تفریق کرا دی اور ظالم نے اسی پر بس نہیں کیا۔ غریب شوہر کے دو سو کوڑے مارے۔ اس کا سر مونڈا ڈاڑھی اور ابرو کا بھی صفایا کرایا۔

سعید بن جبیر گرفتار ہو کر حجاج کے سامنے پیش ہوئے تو اس نے احسان جتلاتے ہوئے کہا "سعید! جب تم کوفہ میں آئے تو کیا وہاں عرب کے علاوہ کوئی اور شخص بھی امامت کر سکتا تھا؟ مگر میں نے تم کو اس کے باوجود امام بنایا لوگ کہتے تھے کہ قضا تو صرف ایک عرب کے لئے ہی سزاوار ہے مگر میں نے باایںہمہ تم کو کوفہ کا قاضی مقرر کیا" [1]

یہ تنگ اور سراسر خلافِ اسلام ذہنیت اس زمانہ کے عربوں میں کس درجہ رچ بس گئی تھی اس کا اندازہ اس عہد کے شعراء کے کلام سے بخوبی ہو سکتا ہے۔ جریر اموی دور کا مشہور شاعر اور فرزدق کا حریف ہے۔ ایک مرتبہ بنو العنبر کے قبیلہ میں مہمان ہوا مگر بد قسمتی سے کسی نے کھانے کی تواضع

---

[1] العقد الفرید ج ۱ ص ۲۰۷

نہیں کی۔ یہاں تک کہ بیچارہ کو خود کھانا خرید کر کھانا پڑا۔ شاعر تھا بڑا تنک مزاج۔ اسے کب گوارا کر سکتا تھا۔ ذیل کے شعروں میں دل کی بھڑاس نکالی

یامالکَ بن طریفٍ اِنّ بیعکمُ رفدَ القریٰ مفسدٌ للدین والحسب

قالوا نبیعکم بیعاً فقلت لهم بیعوا الموالی واستحیوا من العرب

دوسرے شعر کا دوسرا مصرعہ اس ذہنیت کا پردہ چاک کر رہا ہے ایک شاعر تو یہاں تک کہہ بیٹھا۔

انّ اولاد السراری کثروا یا رب فینا

رب ادخلنی بلاداً لا اری فیها هجینا

واقعات ایک دو ہوں تو بیان کیے جائیں۔ عربی ادب و تاریخ کی کتابیں ان سے ملو ہیں۔ اس ذہنیت کا ردِ عمل دوسری صدی ہجری میں تحریک شعوبیہ کی صورت میں ہوا ہے جس نے درحقیقت عربی عصبیت کی شاندار عمارت میں زلزلہ پیدا کر دیا۔ دونوں طرف سے کتابیں لکھی گئیں۔ پروپیگنڈے ہوئے۔ حرب و ضرب اور نکال و عقال تک نوبت پہنچی۔ لیکن سب سے خراب اثر یہ ہوا کہ عجمیوں کو عربوں سے مسلمان ہونے کی بنا پر جو محبت ہونی چاہیئے تھی وہ نہ ہو سکی اسلام کی عالمگیری کو نقصان پہنچا اور وہ گویا صرف ایک عربوں کا مذہب سمجھا جانے لگا حالانکہ وہ تمام انسانوں کا مذہب تھا اور اس پر تمام قومیں برابر کا حق رکھتی تھیں۔

ابن جریر طبری اور ابن اثیر میں ہے کہ امویوں کی عجمیوں پر اس سختی اور ان کے ساتھ تحقیر و تذلیل کا معاملہ دیکھ کر کتنے ہی نومسلم تھے جو پھر مرتد ہو گئے

لطف یہ ہے کہ ان غریبوں کو مسلمان ہونے کے باوجود جزیہ سے مستثنیٰ نہیں کیا گیا تھا۔

مولانا سندھی عربوں کی فضیلت اور جائز برتری سے انکار نہیں کرتے البتہ وہ اسی ذہنیت کے خلاف پرزور صدائے احتجاج بلند کرتے ہیں اور اس بات کا شکوہ کرتے ہیں کہ عربی عصبیت کا یہ اثر عربوں کی حکومت کے ساتھ ہی ختم نہیں ہو گیا بلکہ پوری تاریخ اسلام پر چھایا ہوا نظر آتا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں

"سیاسی لحاظ سے عربوں کو عجمی دولتوں کے خلاف سرتابی کی مجال نہ تھی۔ لیکن ذہنی اور فکری دُنیا میں عربوں نے اپنی برتری کو قائم رکھنے کی برابر کوشش کی چنانچہ ان کے اہلِ قلم نے تاریخ اسلام کے غیر عربی دور کو ہمیشہ زوال نکبت اور بے دینی کا عہد ثابت کیا۔ اسلام کی تاریخ کا یہ تصور ٹھیک نہیں" (ص ۲۴۰)

لائق ناقد مولانا کی اس عبارت پر ان لفظوں میں اظہار خیال کرتے ہیں۔

"اسی قومیت کا فیض ہے کہ مولانا سندھی کی آزاد طبیعت پر تاریخ اسلام کے غیر عربی دور کی تنقید شاق گذرتی ہے۔ بدقسمتی سے ہندوستان کے ممتاز مسلمان اہلِ قلم بھی عربیت کے دلدادہ ہیں مولانا ان سے بھی خوش نہیں"۔ (معارف ص ۱۷۶)

آپ نے ملاحظہ فرمایا۔ مولانا فرما کیا رہے ہیں۔ اور ہمارے ناقد صاحب اس کا کیا مفہوم متعین کر رہے ہیں مولانا نے خود علمی طور پر عربی کے سوا کوئی

دوسری زبان نہیں سیکھی ۔ عربی وہ بہت اچھی جانتے تھے اور لکھتے تھے اس لئے ان کی نسبت یہ دعویٰ کرنا کہ وہ "عربیت" سے ناخوش ہیں کس درجہ بے بنیاد دعویٰ ہے ۔ اسی طرح اس موقعہ پر پھر اسی بدنام قومیت کا طعنہ دینا کہاں تک حق و انصاف پر مبنی ہو سکتا ہے ۔ حالانکہ مولانا نے سطور بالا میں جو کچھ فرمایا ہے وہ قومیت کے جذبہ سے نہیں بلکہ "بین الاقوامیت کے احساس سے فرمایا ہے ۔

گویا ناقد صاحب کے نزدیک عربی قومیت ۔ عربی تہذیب و تمدن، عربی کلچر اور عربی زبان کی نسبت جو کچھ کہا جائے وہ اسلامیت، عالمگیریت اور صحیح معنی میں بین الاقوامیت ہے ۔ اور اس کے برخلاف عجمیت کی حمایت میں اگر کچھ کہا جائے تو وہ "قومیت" ہے، حالانکہ عرب تو ایک قوم ضرور ہے مگر عجم ایک قوم نہیں ۔ عرب اپنے ماسوا سب کو عجم کہتے تھے ۔ اس میں سب قومیں غیر عرب شامل ہیں ۔ مولانا کا منشا تو "قومیت" کا اثبات نہیں بلکہ اسلام کا عالمگیر ہونا اور بین الاقوامی ہونا ثابت کرنا ہے ۔

مولانا کو بقول ناقد صاحب غیر عربی دور کی تاریخ پر تنقید شاق نہیں گزرتی البتہ وہ اسلام کی عالمگیری کے نام پر اس عرب پرستارانہ ذہنیت کے خلاف احتجاج کرتے ہیں جس کے باعث ہر عربی چیز کو مسلمان اچھا سمجھتے ہیں اور اس کے بالمقابل ہر غیر عربی چیز کو وقعت نہیں دیتے ۔

ناقد صاحب سے یہ حقیقت پوشیدہ نہ ہوگی کہ بعض عجمی حکومتیں جو بنو عباس کے برائے نام سایہ میں عراق عجم ۔ خراسان، بخارا، سمرقند و غزنین اور خود

ہندوستان میں قائم ہوئیں بے شبہ عباسی خلافت سے کہیں بہتر تھیں۔ پھر کیا یہ ظلم نہیں ہے کہ تاریخ میں عربی حکومتوں کا ذکر تو طمطراق اور شان و شوکت کے ساتھ کیا جائے اور ان عجمی حکومتوں کو محض عجمی ہونے کے باعث ان کے شایانِ شان اہمیت نہ دی جائے۔ اگر طغرل، سنجر اور محمود و غوری پر تنقید ہو سکتی ہے تو ہارون و مامون پر بھی ہو سکتی ہے۔ معائب اور محاسن ان میں بھی تھے اور ان میں بھی مسلمان ہونے کی حیثیت سے سب برابر ہیں۔

اسلام چونکہ ہر قوم کے لئے ہے۔ عربوں کے لئے مخصوص نہیں اس لئے جب عرب اس قابل نہیں رہے کہ وہ اسلام کی حفاظت کر سکیں، تو خدا نے اس کی حفاظت کا کام کبھی ایرانیوں سے کیا اور کبھی تاتاریوں اور ترکوں سے کبھی افغانوں نے اس بارِ امانت کو اٹھایا اور کبھی غوریوں نے۔ اس بنا پر مولانا فرماتے ہیں کہ اگر عربوں میں حوال آگیا تو یہ سمجھنا غلطی ہے کہ بس اسلام بھی اب زوال سے نہیں نکل سکتا۔ چنانچہ ارشاد ہے۔

"بعض دفعہ ان کی (مورخین کی) باتیں پڑھ کر یہ شبہ ہونے لگتا ہے کہ اسلام خالص عربی تھا اور صرف عربوں کے لئے تھا عربوں نے اسے بلند نام کیا، وہ نہ رہے تو اسلام کو بھی زوال آگیا اور اگر اب اسلام کی قسمت میں کچھ اچھے دن لکھے ہیں تو اس کی صورت یہی ہے کہ عرب اٹھیں اور دوبارہ پھر اس میں جان ڈالیں"۔ (ص ۱۹۲)

ناقد صاحب خدا کے لئے ذرا انصاف کریں اور بتائیں کہ یہ فقرے مولانا نے قومیت کے نشے سے سرشار ہو کر کہے ہیں یا ان میں مولانا کے

اس جذبہ کی جھلک نظر آتی ہے کہ اسلام ہر قوم اور ہر ملک کا ہے۔ اور اس
کی حفاظت دنیا کے تمام مسلمانوں کا یکساں فرض ہے۔ اگر آج عرب
بدقسمتی سے اس کی حفاظت کے قابل نہیں رہے تو نہ رہیں۔ ہندوستان
کے اور دوسرے ملکوں کے مسلمانوں پر بھی اسلام کا یکساں حق ہے۔ وہ
کھڑے ہوں اور اس کی حفاظت کا فرض ادا کریں۔

اسی عرب پرستی کے خلاف احتجاج کے سلسلہ میں مولانا فرماتے ہیں
کہ لوگ، محض قرآن مجید کے عربی متن کی تلاوت کو ثواب اور عربی میں دُعا
مانگنے کو "اسرع الی الاجابۃ" سمجھتے ہیں لیکن اس سے مراد یہ ہرگز نہیں کہ مولانا
کے نزدیک قرآن مجید کی تلاوت ثواب نہیں ہے بلکہ مقصد یہ ہے کہ لوگ
عربی زبان سیکھیں اور قرآن کی حکمت سے فائدہ اٹھائیں۔ بے سمجھے بوجھے
تلاوت کا ثواب ضرور ہے مگر قرآن کا جو مقصد ہے وہ حاصل نہیں ہوتا۔
سیاق صاف بتا رہا ہے کہ مولانا نے یہ فقرہ طنزاً کہا ہے۔

کیا اسلام قومیت کا منکر ہے

بعثت کی دو قسمیں اور عربوں کی فضیلت۔ ان دو مسئلوں پر گفتگو ہو جانے کے بعد اب آیئے اس پر غور کریں کہ اسلام قومیت کا منکر ہے یا نہیں؟ لائق ناقد کو "قومیت" کے لفظ سے اس قدر شدید چڑ ہے کہ اس کو بُرا کہتے کہتے زبان کے ساتھ خود ان کا ذہن بھی بگڑنے لگا ہے۔ کس جرأت سے کہتے ہیں۔

"اسلام قومیتوں کے نقطۂ نگاہ سے سوچتا ہی نہیں" اسلام قومیت کی تعمیر نہیں کرتا۔ نسل اور جغرافیہ والی قومیت کا تصوّر بھی اس کے قریب نہیں پھٹکنے پاتا" (ص ۷۶ا)

گذشتہ ناقدانہ بیانات کی طرح قومیت کی نسبت یہ دعاوی بھی سراسر غلط، بے بنیاد اور قطعاً لچر ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ناقد صاحب نے کبھی اس پر غور ہی نہیں کیا کہ تشریع احکام میں کن چیزوں کی رعایت ہوتی

ہے اور نیز یہ کہ ایک شریعت کو عملاً دنیا میں رائج کرنے کے لئے اس میں کتنی لچک درکار ہوتی ہے۔

گلۂ جفائے وفا نما جو حرم کو اہلِ حرم سے ہے
کسی بتکدہ میں بیاں کروں تو کہے صنم بھی ہری ہری

بعثت کے سلسلہ میں جو بحث اوپر گذر چکی ہے اسے ایک مرتبہ پھر ملاحظہ فرمائیے۔ علاوہ بریں حضرت شاہ ولی اللہؒ نے حجۃ اللہ البالغہ[1] جلد اوّل صفحہ ۱۳۔ ۷۱۔ ۸۳۔ ۹۴ اور تفہیمات الٰہیہ[2] ج ۲ ص ۲۳۔ ۱۱۲ میں اصلاً اور حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ ص ۲۰۔ ۶۸ اور ج ۲ ص ۲ پر اس مسئلہ کو نہایت تفصیل سے اور مختلف عنوانات کے ماتحت بیان کیا ہے۔ ان سب کا استیعاب کیا جائے تو ایک کتاب درکار ہے۔

ہم ذیل میں نہایت مختصر طور پر بعض حصے نقل کرتے ہیں۔ یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ اس مسئلہ کو امام رازی نے مطالب عالیہ میں اور ابن رشد نے کشف الادلہ میں اور حافظ ابنِ تیمیہ اور علامہ ابنِ حزم نے مختلف کتابوں میں بھی بیان کیا ہے۔ لیکن چونکہ مولانا سندھی کے افکار کا سرچشمہ براہِ راست شاہ دہلوی ہیں، اس لئے ہم حضرت شاہ صاحبؒ کے بیانات سے تجاوز نہیں کریں گے۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں۔

---

[1] مطبوعہ المطبعۃ الخیریہ ۱۳۲۲ھ۔ [2] مطبوعہ مجلس علمی ڈابھیل۔

"جو نبی تمام دُنیا کی طرف مبعوث ہوتا ہے وہ یہ تو کر نہیں سکتا کہ تمام کے عادات و اطوار کا تجسس کرے اور ہر ایک کے لئے الگ الگ شریعت بنائی جائے۔ اس بنا پر اس سے بہتر اور آسان کوئی اور طریقہ نہیں ہوتا کہ شعار، تعزیرات اور انتظامات میں خاص اس قوم کی عادات کا لحاظ رکھا جائے جن میں یہ امام پیدا ہوا ہے اس کے ساتھ آنیوالی نسلوں پر ان احکام کے متعلق چنداں سخت گیری نہ کی جائے"۔

شاہ صاحب کا بیان یہاں ختم ہو جاتا ہے۔ مولانا شبلیؒ نے اس سے جو نتیجہ نکالا ہے اب ذرا وہ بھی سُن لیجئے۔ لکھتے ہیں۔

"اس اصول سے یہ بات ظاہر ہو گی کہ شریعت اسلامی میں چوری زنا، قتل وغیرہ کی جو سزائیں مقرر کی گئی ہیں ان میں کہاں تک عرب کی رسم و رواج کا لحاظ رکھا گیا ہے اور یہ کہ ان کی سزاؤں کا بعینہا اور بخصوصہا پابند رہنا کہاں تک ضروری ہے"[1]

علاوہ بریں ہر زمانہ کی اور ہر قوم کی (اسلام سے پہلے) ایک الگ شریعت کی حکمت پر بحث کرتے ہوئے شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں۔

"اس میں اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ "تمام کھانے بنو اسرائیل کے لئے حلال تھے سوائے ان کھانوں کے جن کو اسرائیل نے خود

---

[1] علم الکلام ص ۱۱۵

اپنے اوپر حرام کر لیا تھا۔ توراۃ کے نازل ہونے سے پہلے پہلے
"اے محمدؐ! آپ فرمایئے کہ تم لوگ توراۃ لاؤ اگر تم سچے ہو۔"
اس آیت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔

اس کی تفسیر یہ ہے کہ یعقوب علیہ السلام ایک مرتبہ سخت بیمار ہو گئے اور انہوں نے نذر مانی کہ اگر خدا نے ان کو اچھا کر دیا تو وہ اپنے اوپر اپنا محبوب ترین کھانا اور پینا حرام کریں گے۔ چنانچہ جب وہ اچھے ہو گئے تو انہوں نے اپنے اوپر اونٹوں کا گوشت اور ان کا دودھ حرام کر لیا۔ ان کے بعد ان کے بیٹوں نے بھی ان کی پیروی کی، اور اس پر قرنوں گذر گئے۔ اب بنو اسرائیل نے انبیا سے غداری کرنی چاہی اور ان دونوں حرام چیزوں کے استعمال کا ارادہ کیا تو اس پر توراۃ نازل ہوئی اور ان چیزوں کی حرمت کا اعلان ہو گیا۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ملتِ ابراہیم پر تھے، یہود نے اعتراض کیا کہ اونٹوں کے گوشت اور دودھ کا استعمال کرنے کے باوجود آپ کس طرح ملّتِ ابراہیمی پر ہو سکتے ہیں تو اس کے جواب میں یہ آیت نازل ہوئی جس کا مفاد یہ تھا کہ یہود کے لئے یہ چیزیں حرام تھیں تو ایک عارض کی وجہ سے (یعنی یہ کہ انہوں نے خود اس کو اپنے اوپر حرام کر لیا تھا) بنو اسماعیل میں جب نبوت منتقل ہوئی تو چونکہ یہ اس عارض سے محفوظ تھے اس لئے ان کے لئے یہ چیزیں حلال رہیں۔

آگے چل کر حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں۔

"انبیاء علیہم السلام کی شریعتیں اسباب و مصالح کے باعث مختلف ہیں۔ کیونکہ احکام و مقادیر کی تشریع میں مکلفین کا اور ان کے عادات کا لحاظ رکھا جاتا ہے۔ چونکہ حضرتِ نوحؑ کی قوم کے لوگ زیادہ مضبوط اور قوی الجثہ تھے۔ اس لئے ان پر دوام صیام فرض کیا گیا تاکہ ان کی شدتِ بہیمیت کی مقاومت ہو سکے۔ اس کے برخلاف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کا مزاج ضعیف تھا۔ اس لئے اُن کو برابر روزہ رکھنے سے منع کیا گیا۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے غنیمت کو پہلے لوگوں کے لئے حلال نہیں کیا۔ لیکن ہم لوگوں کی کمزوری کے پیش نظر اس کو حلال کر دیا۔ انبیاء کرام کا مقصد چونکہ لوگوں کی عادات کی اصلاح ہوتی ہے اس بنا پر وہ مالوف عادتوں کا لحاظ رکھتے ہیں اور ان سے الا ماشاء اللہ کہیں کہیں ہی عدول کرتے ہیں" [۱]

شاہ صاحبؒ کی تمام تقریر کا استیعاب تو بہت مشکل ہے لیکن یہاں صورت حال یہ ہے کہ جناب ناقد "قومیت" کے سرے سے منکر ہی ہیں اور "معارف" کے پورے تبصرہ میں انہوں نے اسی کا سب سے زیادہ ماتم کیا ہے۔ اس کے برخلاف ہمارے نزدیک اسلام کی عالمگیری کا راز ہی یہ ہے کہ عبادات کے علاوہ بقیہ احکام و مسائل کی تشریع میں قومی عادات و خصائل کی رعایت رکھی گئی ہے۔ لیکن یہ مسئلہ

---

[۱] حجۃ اللہ البالغۃ ج ا ص ۷۰

نہایت نازک ہے کیونکہ اس معاملہ میں شریعت نے نہ بالکل آزاد چھوڑا ہے کہ محض اصول کو سامنے رکھ کر ہر قوم ان کی جو عملی شکل چاہے اختیار کرلے اور نہ اتنا پابند کیا ہے کہ اس نے اپنے ہر اصول کی ایک ایک جزئی تفصیل اور عملی شکل متعین کرکے ہر قوم اور ہر ملک کو اسی کا پابند رہنے کی دعوت دی ہو۔ اس بنار پر ہم اس مسئلہ پر کسی قدر تفصیل سے گفتگو کریں گے تاکہ بحث کے مختلف گوشے روشنی میں آسکیں۔ واللہ ہو الموفق۔

اس سلسلہ میں سب سے پہلے یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ قومیت سے ہماری مراد نیشنلزم نہیں ہے جس کی وجہ سے قومی عصبیت کا نشو ونما ہوتا ہے اور ایک قوم اپنے مقابلہ میں دوسری قوموں کو حقیر و ذلیل سمجھتی ہے۔ کوئی شبہ نہیں کہ اس معنی کے اعتبار سے اسلام قومیت کا شدید دشمن ہے۔ اور خود مولانا سندھی بھی اس نیشنلزم کے قائل نہیں ہیں جیسا کہ موصوف کے ان ارشادات سے واضح ہوتا ہے جو "وحدتِ انسانیت" کے زیرِ عنوان نقل ہوئے ہیں۔

قومیت سے مراد وہ عادات و خصائل ہیں جو کسی ایک جماعت کا شعار بن گئے ہوں، اور ان کی وجہ سے وہ جماعت دوسری جماعتوں یا قوموں کے مقابلہ میں ممتاز سمجھی جاتی ہو۔ دوسرے لفظوں میں قومیت کو قومی مزاج سے تعبیر کرسکتے ہیں۔ مولانا سندھی کا دعویٰ ہے اور بالکل بجا ہے کہ اسلام قومی مزاج کا لحاظ رکھتا ہے چنانچہ حضرت شاہ صاحبؒ کا ارشاد ہے۔

وقد صح ان لعادات القبيلة وأوضاع البلد دخلا تاما في التشريع وهذا سر قول العامة الشريعة تختلف باختلاف الزمان والمكان ومثل ذالك كمثل المطر ينزل من السماء صافيا لطيف الطبع ثم قبل اختلف فيه بعد الوقوع على الارض فلا يستوى ماء غدير الاقليم الاول والثاني[1]

اور یہ بے شبہ درست ہے کہ قبیلہ کی عادتوں اور شہر کے حالات کو تشریع میں پورا دخل ہوتا ہے اور یہی راز ہے اس قول عام کا کہ "شریعت زمان ومکان کے اختلاف سے مختلف ہوجاتی ہے" اسکی مثال بارش کی سی ہے جو آسمان سے بالکل صاف اور لطیف طبع ہو کر نازل ہوتی ہے پھر زمین پر پڑنے کے بعد اس میں ہوا اور زمین کا اثر سرایت کر جاتا ہے اور اس وجہ سے اقلیم اول وثانی کے تالابوں کا پانی یکساں نہیں ہوتا۔

اگر عرب قبل از اسلام کے قومی مزاج اور اسلامی احکام دونوں کا مطالعہ ساتھ ساتھ کیا جائے تو یہ حقیقت الم نشرح ہوجاتی ہے کہ اسلامی احکام کی تشریع میں عربوں کے قومی مزاج اور ان کے عادات وامیال کا لحاظ کہاں تک رکھا گیا ہے۔ اس چیز کو لکھا تو اوروں نے بھی ہے۔ لیکن حضرت شاہ صاحب دہلویؒ نے اس پر نہایت سیر حاصل بحث کی ہے جس کے جستہ جستہ اقتباسات ہم ذیل میں نقل کرتے ہیں۔

---

[1] تفہیمات الٰہیہ ج ۲ ص ۲۳۔

ولذالک کان الطیب و	اسی وجہ سے کھانوں میں حلال وحرام
الخبیث فی المطاعم مفوضاً	عرب کے عادات کے سپرد تھا اور اسیوجہ
الی عادات العرب ولذلک	سے بھانجی ہم لوگوں کے لئے حرام ہے
حرمت بنات الاخت علینادون	یہود کے لئے حرام نہ تھی کیونکہ یہود
الیہود فانھم کانوا یعدو	بھانجی کو اسکے باپ کی قوم میں سے سمجھتے
نھا من قوم ابیھا الا مخالطۃ	تھے اور اپنے اور اس کے درمیان کوئی
بینھم وبینھا ولا ارتباط ولا	ارتباط و علاقہ نہیں مانتے تھے وہ
اصطحاب فھی کالاجنبیۃ بخلاف	مثل اجنبی عورت کے ہوتی تھی بخلاف
العرب ولذالک کان طبخ	عربوں کے۔ اسی طرح بچھڑے کا اس
العجل فی لبن امہ حراماً	کی ماں کے دودھ میں پکانا یہود
علیھم دوننا۔ [1]	میں حرام تھا۔ ہم پر نہیں۔

ایک اور جگہ اسلام اور یہودیت ونصرانیت کے اختلاف اور اس کے اسباب پر گفتگو کرتے ہوئے ارشاد فرماتے ہیں۔

ومنھا ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم	ایک وجہ یہ بھی ہے کہ آنحضرت
بعث ببعثۃ تتضمن بعثۃ اخری	صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت ایک اور
فالاولی انما کانت الی بنی اسماعیل	بعثت کو شامل ہے آپکی پہلی بعثت
وھو قولہ تعالی ھو الذی بعث	صرف بنو اسماعیل کی طرف تھی اور

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ ص ۷۰

في الاميين رسولا منهم و
قوله تعالى لتنذر قوما
ما انذر اباءهم فهم
غافلون. وهذه البعثة
تستوجب ان يكون مادة
شريعتها عندهم من شعائر
وسنن العبادات ووجوه
الارتفاقات اذ الشرع انما
هو اصلاح ما عندهم لا
تكليفهم بما لا يعرفونه
اصلاً ونظيره قوله تعالى
قرآنا عربيا لعلكم تعقلون
وقوله تعالى لو جعلناه
قرآنا اعجميا لقالوا لولا
فصلت آياته أأعجمي و
عربي وقوله تعالى وما
ارسلنا من رسول الا
بلسان قومه والثانية
كانت الى جميع اهل

یہی مفاد ہے اللہ تعالیٰ کے قول کا
وہ خدا وہی جس نے امیوں میں
انھیں میں سے ایک رسول مبعوث کیا
نیز خدا کا ارشاد ہے "تاکہ آپ اُن لوگوں
کو ڈرائیں جن کے باپ دادا نہیں ڈرائے
گئے اور اس وجہ سے وہ غافل ہیں
بعثت کی یہ قسم اس بات کو واجب کرتی
ہے کہ اس رسول کی شریعت کا مادہ
وہی شعائر، عبادت کے طریقے اور
ارتفاقات ہوں جو اس رسول کی
قوم میں رائج تھے کیونکہ شرع کا مقصد
صرف لوگوں کی عادتوں اور طریقوں
کی اصلاح ہوتا ہے کہ جن سے وہ مانوس
ہوتے ہیں نہ یہ کہ ان کو ان امور کی تکلیف
دی جائے جن کو وہ قطعاً جانتے نہ ہوں
اسکی نظیر قرآن مجید کا ارشاد ہے "ہم نے
قرآن کو عربی زبان میں اتارا ہے تاکہ تم
سمجھو" نیز فرمایا گیا "اگر ہم قرآن کو عجمی
زبان میں اتارتے تو لوگ کہتے کہ اس کی آیات الٰہی

الارض عامّۃ ^ل^ کی تفصیل کیوں نہیں کی گئی یہ کیا بات ہے کہ رسول عربی ہو اور قرآن عجمیّ. علاوہ بریں خدا کا ارشاد ہے" ہم جب کسی رسول کو بھیجتے ہیں تو اس کی قوم کی زبان کے ساتھ ہی بھیجتے ہیں" اور دوسری قسم بعثت کی یہ ہے کہ آپ تمام اہل زمین کی طرف مبعوث کیے گئے ہیں۔

پھر حضرت شاہ صاحبؒ نے "اقامۃ الارتفاقات واصلاح الرسوم" کے عنوان سے حجۃ اللہ البالغہ میں جو باب باندھا ہے اس میں اسی مسئلہ کو نہایت صاف لفظوں میں مفصلاً بیان کیا ہے چنانچہ پہلے تمام انبیاء کرام کے طریق اصلاح وتشریع کا تذکرہ فرماتے ہیں کہ نبی اپنی قوم میں مبعوث ہوکر جائزہ لیتا ہے کہ ان لوگوں کے ہاں کھانے پینے کے طور طریقے کیا ہیں۔ پہننے اوڑھنے کے آداب کیا ہیں زینت کن چیزوں سے کرتے ہیں، نکاح اور زن وشوئی کے تعلقات کیلئے کن باتوں پر عمل کرتے ہیں، خرید وفروخت، سزا مقدمات کا فیصلہ وغیرہ ان معاملات میں انکے اصول کیا ہیں؟ اگر یہ سب معاملات ٹھیک طریقہ پر ہو رہے ہوں تو پھر ان میں سے کسی چیز کو اس جگہ سے ہٹانے کے معنی ہی کچھ نہیں اور اب نہ اس کی ضرورت ہے کہ اس کو چھوڑ کر کسی دوسری چیز کو اختیار کیا جائے۔ بلکہ اس کے برعکس اس صورت میں تو قوم کو اس پر برانگیختہ کیا جائے گا کہ وہ اپنے ہاں کی رسوم کو مضبوطی کے ساتھ پکڑے رہیں۔ لیکن ہاں! اگر

---

^ل^ حجۃ اللہ البالغہ ج ا ص ۹۷

یہ آداب و اطوار، اور یہ رسوم و معاملات درست نہ ہوں بلکہ فاسد ہوں اور ان سے کسی کو تکلیف پہنچتی ہو! بالذات یہ دنیوی میں انہماک کا اور احسان سے اعراض کا باعث ہوں یا انسان کو ایسی چیزوں میں مبتلا کر دیں جو اس کو دنیا اور آخرت کی بھلائیوں سے غافل کر دے تو اب ان حالات میں قوم کے ان رسوم و آداب کو بدلنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ لیکن اس وقت نبی قوم کو ان چیزوں کی دعوت نہیں دیتا جو ان کی مالوف عادتوں سے بالکل متباین ہو، بلکہ ان چیزوں کی طرف بلاتا ہے جو خود قوم کی یا اُن کے مشہور و مسلم صلحاء کی مالوف عادتوں سے ملتی جلتی اور اُن کی نظیر ہوتی ہیں۔ ایک راسخ فی العلم جانتا ہے کہ نکاح، طلاق، معاملات، تجمل و زینت، لباس، قضا اور حدود اور تقسیم غنائم، ان سب میں شریعت کوئی ایسی بات نہیں کہتی جس کا لوگوں کو پہلے سے علم نہ ہو یا جب ان کو ان احکام کا مکلف کیا جائے تو وہ ان میں تردد کرنے لگیں [1]

انبیاء کرام کے طریق دعوت سے متعلق یہ ایک اصولی بات بیان کرنے کے بعد شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ

”عبد المطلب کے زمانہ میں خون بہا دس اونٹ تھا لیکن جب انہوں نے دیکھا کہ لوگ اس کے باوجود قتل سے باز نہیں آتے تو انہوں نے اونٹوں کی تعداد سو تک پہنچا دی پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ ج ا ص ۸۲ و ۸۳۔

تو آپ نے بھی دیت میں یہی تعداد باقی رکھی اسی طرح عرب میں قوم کے سردار کو لوٹ کے مال میں سے چوتھا حصہ ملتا تھا آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غنیمت کا پانچواں حصہ مقرر فرمایا، قباذ اور انوشیرواں نے لوگوں پر خراج اور عشر مقرر کر رکھا تھا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ان کو قائم رکھا۔ بنو اسرائیل زانی کو رجم اور سارق کا ہاتھ قطع کرتے تھے، قاتل کو قتل کرتے تھے تو قرآن میں بھی یہی احکام نازل ہوئے"

اس کے بعد حضرت شاہ صاحب لکھتے ہیں۔

وامثال هذه كثيرة جداً لا تخفى على المتتبع [1]

اس کی مثالیں بہت کثرت سے ہیں تلاش کرنے والے پر مخفی نہیں ہیں۔

پھر بر سبیل ترقی ارشاد ہوتا ہے

بل لو كنت فطنا محيطا بجوانب الاحكام لعلمت ايضاً ان الانبياء عليهم السلام لم ياتوا في العبادات غير ما عندهم هوا ونظيره لكنهم نفوا تحريفات الجاهلية وضبطوا بالاوقات والاركان ما كان مبهما [2]

بلکہ اگر تم سمجھدار اور جوانبِ احکام کا احاطہ کئے ہوئے ہوگے تو تم کو معلوم ہوگا کہ انبیاء کرام عبادات میں بھی وہی چیزیں لاتے ہیں جو بعینہا خود موجود ہوتی ہیں یا ان کی مماثل ہوتی ہیں، البتہ ہاں! وہ جاہلیت کی تحریفات کی نفی کر دیتے ہیں ور اوقات اور ارکان جو مبہم ہوتے ہیں ان کو منضبط کرتے ہیں۔

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ ص ۸۱

تحویلِ قبلہ کی مثال

تحویلِ قبلہ کے باب میں اختلاف ہے کہ یہ دو مرتبہ ہوا تھا یا ایک مرتبہ۔ بہر حال ایک مرتبہ کی تحویل پر تو سب کا اتفاق ہے ہی۔ حضرت شاہ صاحب اس کی حکمت بیان کرتے ہیں کہ:۔

" ابراہیم اور اسماعیل علیہما السلام اور جنہوں نے ان کا دین قبول کر لیا تھا وہ سب کعبہ کو قبلہ مانتے تھے لیکن اسرائیل علیہ السلام اور ان کے صاحبزادے بیت المقدس کی طرف اپنا رُخ کرتے تھے۔ پھر جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ میں تشریف لائے اور آپ کو اوس اور خزرج (مدینہ کے دو قبیلے) اور ان کے یہودی حلیفوں کی تالیفِ قلب منظور ہوئی اور یہی لوگ آپ کی امداد کے لئے اٹھ کھڑے ہوئے اور یہ وہ اُمت بنے جو انسانوں کے لئے نمونہ کے طور پر بنائے گئے تھے اور ان کے برخلاف مضر کا قبیلہ اور ان کے دوسرے حلیف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سخت

ترین دشمن اور آپ سے سب سے زیادہ دُور ہو گئے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اجتہاد کیا اور آپ نے بیت المقدس کی طرف رُخ کرنے کا حکم دیدیا کیونکہ قربات (عبادات) کے اوضاع میں اصل یہ ہے کہ رسول اس قوم کے احوال کی رعایت کرے جس میں وہ مبعوث ہوا ہے اور جو قوم اس کی مدد کے لئے اٹھ کھڑی ہوئی ہے اور جو انسانوں کے لئے شہداء ہیں۔ اس وقت مدینہ میں ان صفات کے حامل اوس اور خزرج کے ہی لوگ تھے اس لئے ان کی رعایت رکھی گئی۔ پھر اللہ نے اپنی آیات کو مستحکم کردیا اور اپنے نبی کو اس چیز کی اطلاع دی جو اس مصلحت سے بھی عمدہ مصلحت کے ساتھ زیادہ موافق تھی اور اس کی صورت یہ کی کہ سب سے پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دل میں استقبال کعبہ کے حکم کی تمنا پیدا کردی۔ چنانچہ آپ آسمان کی طرف دیکھا کرتے تھے کہ شاید جبریل امین اس حکم کو لے کر آ رہے ہوں، اس کے بعد قرآن مجید میں تحویل قبلہ کا حکم نازل ہوا اس میں حکمت یہ تھی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم امیوں میں مبعوث ہوئے جو ملتِ اسماعیلیہ پر قائم تھے اور اللہ کے علم میں یہ بات تھی کہ یہی لوگ اس کے دین کی مدد کریں گے اور آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اللہ کے شہداء لوگوں کے حق میں یہی ہونگے اور یہی آپکے خلفاء آپکی اُمت میں ہونگے۔ ان کے برخلاف یہودیوں میں سے بہت تھوڑے ہی لوگ ایمان لائیں گے پھر کعبہ عربوں کے نزدیک اللہ کے شعائر میں سے تھا۔ جس کی عظمت کا یقین قریب کے اور دور کے سب عرب کرتے تھے اور

ان کے ہاں پہلے سے کعبہ کے استقبال کا طریقہ رائج تھا۔ ان وجوہ
کی بناء پر اس کے کوئی معنی ہی نہ تھے کہ کعبہ سے عدول کیا جاتا ؎۱
گفتگو ایک نازک اور اہم مسئلہ پر ہو رہی ہے اس لئے آپ حضرات شاہ
صاحب کی ان مذکورہ بالا عبارتوں کو بڑی احتیاط اور غور و توجہ سے پڑھئے
اور پھر بتایئے کہ کیا ان کا صاف صاف اور کھلا مطلب یہ نہیں ہے کہ چونکہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثتِ اولیٰ عرب کی طرف تھی اور آپ اسی
قوم کو ایک نمونہ بنا کر دُنیا کے سامنے پیش کرنا چاہتے تھے تاکہ اس طرح آپ

؎۱ حجۃ اللہ البالغہ ج ۲ ص ۱۰۴

ایک عام خیال یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مبعوث ہوئے تو اس وقت
عرب بالکل جاہل تھے دین اور مذہب سے ان کو کوئی واسطہ نہیں تھا۔ اخلاق و
آداب سے یہ بالکل ناآشنا اور نابلد تھے۔ یاد رکھنا چاہیئے کہ یہ محض عامیانہ خیال ہے۔ حضرت
شاہ صاحبؒ نے حجۃ اللہ البالغہ جلد اول میں " ماکان علیہ حال اھل الجاھلیۃ فاصلحہ
النبی صلی اللہ علیہ وسلم" کے زیرِ عنوان ایک مستقل باب باندھا ہے اور بڑی تفصیل
سے بتایا ہے کہ بعثت سے پہلے ان کے ہاں عبادات بھی تھے اور معاملات کے لئے
خاص خاص اصول اور آئین و آداب بھی مقرر تھے اس باب کا مطالعہ کیجئے اور
اسلام کے ایک ایک حکم کو ان چیزوں پر منطبق کرتے چلے جائیے تو معلوم ہوگا کہ اسلام
نے عربوں کی کتنی چیزوں کو علیٰ حالہا قائم رکھا، کتنی چیزوں کو بالکل ساقط کیا اور
کن کن رسوم و ارتفاقات میں کیا کیا اور کس کس طرح اصلاحیں کیں۔

کی بعثت عامہ کا مقصد پورا ہو۔ اس بنار پر عام انبیار و رسل کے طریق دعوت و تشریع کے مطابق اسلام کے احکام و مسائل کی تشریع میں عربوں کے عادات و اطوار، ان کے رسوم و ارتفاقات اور ان کے قومی رجحانات و عوائد کا لحاظ رکھا گیا۔ یہاں تک کہ حدود و عقوبات، معاشرت کے آداب و اصول میں بھی انھیں کی رعایت کی گئی۔

قبلہ کا معاملہ ایک بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔ لیکن آپ نے دیکھا کہ اس میں بھی کس طرح ان لوگوں کی رعایت رکھی گئی جن کے درمیان سرور کائنات علیہ التحیۃ والصلوات اس وقت تشریف رکھتے تھے۔ چنانچہ اکثر علمار کے قول کے مطابق جب تک آپ مکہ میں رہے کعبہ کی طرف استقبال کرتے رہے پھر مدینہ کی سرزمیں کو اپنے قدوم میمنت لزوم سے رشک فردوس و غیرت جناں بنا دیا تو (اوس اور خزرج کی تالیف قلب کے لئے) بیت المقدس کو قبلہ بنا لیا۔ اور جب بنو اسماعیل کو غلبہ حاصل ہو گیا تو پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تمنا کے مطابق آخری اور قطعی طور پر کعبۃ اللہ کے قبلہ ہونے کا اعلان کر دیا گیا۔

علاوہ بریں قومی مزاج کی رعایت کی دلیل اس سے بڑھ کر اور کیا ہو سکتی ہے کہ شراب خباثتوں کی جڑ ہے اور اسلام میں قطعی حرام ہے لیکن اس کے باوجود چونکہ یہ کمبخت ایک مرتبہ منہ کو لگنے کے بعد آسانی سے چھٹتی نہیں ہے اور عرب کے لوگ اس کے صرف رسیا ہی نہیں تھے بلکہ شراب نوشی کو لازمہ سخاوت و شرافت سمجھتے تھے اس لئے اس کو یکایک حرام قرا

نہیں دیا گیا۔ یہاں تک کہ رفتہ رفتہ ۸ھ میں یعنی وفاتِ نبوی سے صرف دو سال پہلے اس کی قطعی حرمت کا اعلان کیا گیا[1] حالانکہ مردار چیز، خون اور خنزیر کی حرمت کا اعلان اس سے بہت پہلے ہو چکا تھا کیونکہ یہ چیزیں خود عربوں کے قومی مزاج کے خلاف تھیں۔

پس اب اس حقیقت کے تسلیم کرنے میں کوئی تردد نہیں ہونا چاہیے کہ حدود و قربات تحلیل و تحریم اطعمہ اور اوضاع لباس وغیرہ میں عربوں کی قومیت یعنی ان کے قومی مزاج کی پوری رعایت کی گئی ہے۔ اب اس کے ساتھ آپ لائق ناقد کے اس بیان پر توجہ فرمائیے کہ "اسلام قومیتوں کے نقطۂ نگاہ سے سوچتا ہی نہیں" تو آپ کو خود بخود معلوم ہو جائے گا کہ یہ دعویٰ کس درجہ بے بنیاد اور اس بنا پر ناقابلِ قبول ہے۔ اربابِ منطق جانتے ہیں کہ سالبہ کلیہ کی نقیض موجبہ جزیہ ہوتی ہے۔ ہم نے جب ثابت کر دیا کہ اسلام کے احکام کی تشریع میں عربوں کی قومیت کو بہت بڑا دخل ہے تو لائق ناقد کا دعویٰ جو سالبہ کلیہ کا حکم رکھتا ہے خود بخود ختم ہو جاتا ہے۔ اور یہ واضح ہو جاتا ہے کہ اسلام نے عرب قومیت کو فنا نہیں کیا بلکہ اس قومیت کی ترکیب میں جو عناصر فاسدہ تھے ان کی اصلاح فرمائی۔ ان کو مہذب اور شائستہ بنایا اور جو عناصر کہ صالح تھے ان کو

---

[1] اس سلسلہ میں حضرت عائشہؓ کی وہ روایت بھی پیشِ نظر رہنی چاہیے جس میں آپ نے اس قدر تاخیر سے حرمتِ خمر کے اعلان کی حکمت بیان فرمائی ہے۔

قائم رکھا اور جن اجزا میں عدم توازن پایا جاتا تھا ان کو متوازن کیا اور ان سب کا نتیجہ یہ ہوا کہ عرب بحیثیت ایک قوم کے دُنیا کی سب سے بہتر قوم اور اعلیٰ انسانیت کا ایک پیکرِ اتم بن گئے۔ یہاں تک کہ وہ آسمانِ انسانیت کے افق پر آفتاب و ماہتاب بن کر اس شان اور اس آن بان سے چمکے کہ تاریخ شرف و مجد کا صفحہ صفحہ ان کی ضوباریوں سے مطلع انوار بن گیا، ان کی عرب قومیت، عربی مزاج عربی افتادِ طبع اور عربی خصوصیات مٹی نہیں بلکہ ایک بہترین شکل میں منتقل ہو کر ادر قومیتِ صالحہ کے قالب میں ڈھل کر زندۂ جاوید ہوگئیں۔

ہرگز نمیرد آنکہ دلش زندہ شد بعشق
ثبت است بر جریدۂ عالم دوامِ ما

آج اگرچہ وہ خود اس دُنیا میں نہیں ہیں اور مدتیں ہوئیں کہ ان کا جسم خاکی پیوندِ زمین ہوگیا۔ لیکن تاریخ کے اوراق پر ایمان صدیقی، دبدبۂ فاروقی فقر بوذری، شجاعت حیدری اور حلم و حیاءِ عثمانی کے جو نقش ثابت ہیں اب بھی چشمِ تصور سے دیکھو تو ان بزرگوں کی ارواحِ طیبہ ان نقوش کی طرف غیر محسوس و غیر مرئی اشارے کر کر کے پکار رہی ہیں۔

تلک آثارنا تدل علینا — فانظروا بعدنا الی الاثار

بتاؤ یہ سب نقوش کس کے ہیں؟ ایک بہترین عرب قوم کے ہی ہیں یا کسی اور کے؟ رضی اللہ عنہم و رضوا عنہ۔

تشریعِ احکام اور قومی اور بین الاقوامی خصوصیات

لیکن یہ بحث یہیں ختم نہیں ہو جاتی۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب یہ تمام احکام عربوں کے عادات و خصائل کے مطابق ہی مشروع کئے گئے ہیں تو پھر یہ عالمگیر کیسے ہوئے۔ کیا یہ غیر انصافی نہیں ہے کہ چند احکام ایک خاص قوم کے مزاج کے مطابق بنائے جائیں اور تمام دُنیا کو ان کو پیروی کی دعوت دی جائے؟ اس سوال کو اس طرح بھی بیان کیا جا سکتا ہے کہ اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت بجائے عرب کے کسی اور ملک اور کسی اور قوم میں ہوتی تو کیا اسوقت بھی اسلام کے احکام کی نوعیت یہی ہوتی یا کوئی اور؟ اگر اس وقت بھی اسلام کے یہی احکام ہوتے تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ تشریعِ احکام میں عرب قومیت کا تو ضرور لحاظ رکھا گیا ہے، لیکن اس کے علاوہ دوسری قومیت کی رعایت بالکل نہیں ہے"۔

اس سوال کا جواب معلوم کرنے کے لئے سب سے پہلے بطورِ مقدمہ یہ

جان لینا چاہیے کہ تشریع میں کسی قوم کے عادات وخصائل کو جو دخل ہوتا ہے تو اس سے مراد مطلق عادات وخصائل نہیں ہیں۔ حضرت شاہ صاحبؒ کی عبارت سے کسی کو یہ مغالطہ نہیں ہونا چاہیئے کہ آج مثلاً یورپ کی قوموں میں شراب نوشی خنزیر خوری، مردوں اور عورتوں کا مخلوط رقص اور ان کا مخلوط اجتماع اس قدر عام ہے کہ یہ سب چیزیں یورپین اقوام کے قومی مزاج کے عناصر ترکیبی بن گئے ہیں تو اب ان اقوام کے لئے تشریع احکام میں ان چیزوں کی بھی رعایت ہونی چاہیئے، خوب اچھی طرح یاد رکھیئے کہ حضرت شاہ صاحب جہاں قومی عادات واطوار کو تشریع میں دخیل مانتے ہیں تو ساتھ ہی ساتھ آپ نے یہ بھی تصریح کر دی ہے کہ ان عادات سے مراد ہر قسم کی بری بھلی عادات نہیں ہیں بلکہ عادات مختلف قسم کی ہوتی ہیں بعض شر محض ہوتی ہیں اور بعض خیر محض اور بعض ایسی ہوتی ہیں جن میں خیر اور شر دونوں کا امتزاج ہوتا ہے۔ اب جب نبی آتا ہے تو وہ شر محض عادتوں کو یک قلم ترک کر دینے کی اور ان کے بالمقابل خیر محض عادتوں کو مضبوطی اور پابندی سے اختیار کر لینے کی دعوت دیتا ہے اب رہیں تیسری قسم کی عادات تو ان میں جو حصہ خیر کا ہوتا ہے اس کو باقی رکھا جاتا ہے اور حصہ شر کی اصلاح کر دی جاتی ہے[1]۔

---

[1] حضرت شاہ صاحبؒ نے حجۃ اللہ البالغہ میں متعدد مقامات پر اور خصوصاً ارتفاقات کے اقسام وانواع کی بحث کے ذیل میں ان عادات کا تذکرہ کیا ہے اور ساتھ ہی یہ بھی فرمایا ہے کہ تشریع میں جن عادات کا دخل ہوتا ہے۔ وہ بدمعاشوں اور لفنگوں کی عادتیں نہیں

(بقایا صفحہ ۱۳۷ پر)

بہر حال یہ اصول جو کچھ تھا اسلام سے پہلے تک کے لیئے تھا۔ اب اسلام نے آکر تمام اچھی اور بُری چیزوں کا قطعی فیصلہ کردیا ہے۔ حلال اور حرام دونوں کو صاف صاف بیان کر دیا گیا ہے اور جو حدود وغیرہ متعین کر دیئے گئے ہیں وہ سب کے لئے ہیں اور ہر زمانہ کے لئے ہیں اسلام کا شارع (صلی اللہ علیہ وسلم) آخری شارع تھا۔ اب اس کے بعد کسی شخص کو حق تشریع حاصل نہیں ہے۔

لیکن ہاں یہ ضرور ہے کہ چونکہ شریعت اسلام ہر قوم اور ہر زمانہ کے لئے ہے اور اب نبی آخر الزمان کے بعد کوئی اور نبی کسی نئی شریعت کے ساتھ آنیوالا نہیں ہے اس بنا پر اس شریعت مصطفوی میں تمام قوموں کے عادات و خصائل کی رعایت پہلے سے ہی رکھی گئی ہے تاکہ ہر قوم اس کو آسانی سے اپنا سکے۔"

اس کی تفصیل یہ ہے کہ شریعت اسلام میں بعض چیزیں حلال ہیں اور بعض حرام بعض مکروہ ہیں اور بعض مباح۔ اسی طرح کچھ فرائض و واجبات ہیں اور کچھ مستحبات و مندوبات۔ اب اگر ان تمام احکام کا تجزیہ کیا جائے اور اُن کا منشائے حکم جس کو اصول فقہ کی اصطلاح میں مناط کہتے ہیں دریافت

(بقایا صفحہ ۱۳۶)

ہوتیں بلکہ اسی قوم کے صلحاء کی عادتیں ہوتی ہیں جو اس قوم میں شرافت و نیکی کا دارومدار سمجھی جاتی ہیں۔ اگر بد معاشوں کا کوئی گروہ ان سے مجتنب ہوتا ہے تو وہ اپنی کثرت کے باوجود سب کی نظروں میں بد معاش ہی ہوتا ہے۔ انھیں چیزوں کو قرآن مجید نے اعمال صالحہ سے تعبیر کیا ہے اور ان اعمال کی فرداً فرداً تفصیل نہیں کی کیونکہ دنیا کے تمام اچھے آدمی جانتے ہیں کہ نیک اعمال کون سے ہیں۔

کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ان احکام کی تشریع میں دو قسم کی عادتوں کا دخل ہے ایک وہ عادات ہیں جو تمام قوموں میں مشترکہ طور پر پائی جاتی ہیں، یا بالفاظِ دیگر یوں کہئے کہ تمام قوتوں کے صلحاء ان عادتوں کے متعلق یکساں رویہ رکھتے ہیں اور دوسری نوع کی عادات وہ ہیں جو عرب قوم کے ساتھ مخصوص تھیں۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے ان دونوں عادات کا تذکرہ کیا ہے پھر ان میں آگے چل کر جو فرق پیدا ہو جاتا ہے اس کو بھی بیان کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں:۔

واعلم ان کثیرا من العادات والعلوم الکامنۃ نیفق فیھا العرب والعجم وجمیع سکان الاقالیم المعتدلۃ واھل الامزجۃ القابلۃ للاخلاق الفاضلۃ کالحزن ملیتھم و استحباب الرفق بہ الخ	اور جانو کہ بہت سی عادتیں اور جذبات پنہاں ایسے ہیں کہ عرب اور عجم اور تمام معتدل اقالیم کے رہنے والے اور اخلاق فاضلہ کی قابلیت رکھنے والے مزاجوں کے لوگ ان میں متفق ہوتے ہیں مثلاً میت کے لئے غمگین ہونا اور اسکے ساتھ نرمی کا معاملہ کرنیکو محبوب جاننا۔

اس کے بعد ارشاد حق بنیاد ہے۔

ذالک العادات والعلوم احق الاشیاء بالاعتبار۔	یہ عادات و احساسات تمام چیزوں میں سب سے زیادہ قابلِ اعتبار ہوتے ہیں۔

عادات کی یہ ایک قسم بیان فرمانے کے بعد دوسری قسم کا تذکرہ کرتے ہیں۔

ثم بعدھا عادات و عقائد تختص بالمبعوث	پھر ان عادات کے بعد دوسری عادتیں اور عقائد بھی ہوتے ہیں جو مبعوث

الیھم نیعتبر تلک	الیھم کے ساتھ مخصوص ہوتی ہیں ان
ایضاً لہ	کا بھی اعتبار کیا جاتا ہے۔

ایک اور مقام پر اور زیادہ وضاحت کے ساتھ فرماتے ہیں۔

واذا کان کذالک وجب	اور جب صورت یہ ہو تو اب ضروری ہے کہ ایسے
ان تکون مادۃ شریعتہ	نبی کی شریعت کی اساس وہ ہونی چاہئے
ماھو بمنزلۃ المذھب	جو تمام اقالیم صالحہ کے لوگوں کیلئے بمنزلہ
الطبیعی لاھل الاقالیم	مذہب طبیعی ہو پھر خود اس کی قوم
الصالحۃ عربھم وعجمھم	کے پاس جو علم اور ارتفاقات ہوتے
ثم ماعند قومہ من العلم	ہیں وہ بھی اس نبی کی شریعت کا اساس
والارتفاقات ویراعی فیہ	ہوتے ہیں اور اس میں نبی اپنی قوم
حالھم اکثر من غیرھم ثم	کے احوال کی رعایت دوسروں کی
یحمل الناس جمیعا علی	بہ نسبت زیادہ کرتا ہے پھر تمام لوگوں
اتباع تلک الشریعۃ لہ	کو اس شریعت کی پیروی کی دعوت دیتا ہے۔

اب آپ کہیں گے کہ حضرت شاہ صاحبؒ قدس سرہ و نور ضریحہ کے مذکورۂ بالا بیان کے مطابق جب شریعت اسلام کا قوام بین الاقوامی عادات کے ساتھ ساتھ خاص عرب کے عادات سے بھی تیار ہوا ہے تو جہاں تک پہلی عادات کا تعلق ہے اسلام کا عالمگیر ہونا مسلم! لیکن دوسری

لہ حجۃ اللہ البالغہ ج ا ص ۹۳

نوع کے عادات کے پیش نظر جو احکام مشروع کیے گئے ہیں اُن کو کس طرح تمام قوموں کے لئے لازم کیا جائے۔ تو لیجئے! حضرت شاہ صاحبؒ نے خود ہی اس دغدغہ کو بھی رفع کر دیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں۔

فلا احسن ولا ایسر من ان یعتبر الشعائر والحدود والارتفاقات عادۃ قومہ المبعوث فیہم ولا یضیق کل التضیق علی الاخرین الذین یاتون بعد ویبقی علیہم فی الجملۃ [1]

اس سے اچھی اور آسان کوئی اور بات نہیں ہوتی کہ شعائر اور حدود اور ارتفاقات میں یہ نبی اپنی قوم کی عادت کا ہی اعتبار کرے جس میں وہ مبعوث ہوا ہے اور ان چیزوں میں دوسرے لوگ جو بعد میں آئیں اور جن پر یہ احکام فی الجملہ باقی رہیں گے ان پر زیادہ تنگی نہ کی جائے۔

ہر مسلمان جانتا ہے کہ حدود اور شعائر کا اسلام میں کیا مرتبہ ہے اور ان کو کیا اہمیت حاصل ہے لیکن اس کے باوجود حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ احکام اولین کی طرح آخرین پہ بھی فی الجملہ قائم تو ضرور رہیں گے لیکن دوسرے لوگوں پر (جو خود اسی قوم کے ہوں یا کسی اور قوم کے) ان حدود و شعائر کے بارے میں حد سے زیادہ تنگی نہ کی جائے۔

اس حقیقت کی توضیح کے لئے چند مثالیں پیش کرنا نامناسب نہ ہوگا۔ یہ ظاہر ہے کہ قرآن مجید میں چوری کی سزا قطع ید بیان کی گئی ہے ارشاد ہے۔

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ ص ۹۳۔

السارق والسارقۃ فا — چور مرد اور چور عورت دونوں
قطعوا ایدیھما — کے ہاتھ کاٹ دو۔

یہ حکم مطلق ہے کسی قید کے ساتھ مقید نہیں۔ پھر قطع ید کا جو حکم اس سے مستنبط ہو رہا ہے وہ عبارت النص سے مستنبط ہو رہا ہے جس میں کوئی ابہام اور اغلاق، اجمال اور گنجلک نہیں ہے لیکن باایں ہمہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خاص خاص حالات میں سارق پر حد سرقہ فوراً جاری کرنے سے منع فرمایا ہے چنانچہ ابو داؤد کی روایت میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ میں قطع ید کرنے سے منع فرمایا ہے۔

مگر خیر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تو شارع تھے حضرت عمر فاروق رضؓ نے تو قحط سالی کے دنوں میں سرقہ کی حد بالکل ہی ساقط کر دی تھی! ارشاد ہوا۔

لا تقطع الید فی عذق و — درخت کے بارہ میں اور بھوک کے
لا عام سنۃٍ [1] — دنوں میں چور کا ہاتھ نہ کاٹا جائے

امام احمد بن حنبلؒ سے پوچھا گیا کہ کیا آپ بھی اس کے قائل ہیں؟ تو فرمایا، ہاں! جب کوئی شخص ضرورت سے مجبور ہو کر چوری کرے اور لوگ سختی اور بھوک سے دوچار ہوں تو چور کا ہاتھ نہ کاٹا جائے" [2]۔

اور سنئے! حضرت عمرؓ نے یہی نہیں کیا بلکہ ایک دفعہ تو سارق پر حد سرقہ جاری کرنے کے بجائے چوری کے مال کی دگنی قیمت ادا کرنے کا آپ نے حکم دیا۔

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۷، ۸ [2] ایضاً ص ۸

اصل واقعہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ حاطب بن ابی ملیقہ کے غلاموں نے قبیلہ مزینہ کے ایک شخص کی اونٹنی چرالی۔ ان غلاموں کو حضرت عمرؓ کے پاس لایا گیا تو انہوں نے چوری کا اقرار کرلیا۔ امیر المومنین نے کثیر بن الصلت کو حکم دیا کہ جا اور ان غلاموں کے ہاتھ کاٹ ڈال۔ کثیر جب قطع ید کے ارادہ سے غلاموں کے قریب ہوا تو حضرت عمرؓ نے ان غلاموں کو واپس لوٹا دیا اور فرمایا "بخدا! اگر مجھ کو یہ بات نہ معلوم ہوتی کہ تم لوگ غلاموں کو بھوکا رکھتے ہو، یہاں تک کہ ان میں سے اگر کوئی غلام بھوک سے مجبور ہو کر کسی حرام چیز کو کھائے تو وہ اس کے لئے حلال ہو۔ تو البتہ میں ان غلاموں کے ہاتھ قطع کر دیتا مگر اب میں ایسا نہیں کروں گا اور اس چوری کی سزا میں اے حاطب (جس کے غلاموں نے چوری کی تھی) اب میں تجھ سے ایک ایسا تاوان دلواؤں گا جو تجھ کو بڑا دکھ پہنچائے گا۔" اس تقریر کے بعد حضرت عمرؓ مزنی (جس کی اونٹنی چوری ہوئی تھی) کی طرف متوجہ ہوئے اور دریافت فرمایا کہ اونٹنی کی قیمت کا اندازہ کیا ہے؟ مزنی بولا "چار سو" اب امیر المومنین نے غلاموں کے آقا حاطب سے فرمایا "جا! مزنی کو آٹھ سو درہم ادا کر۔"[1]

حد سرقہ کی طرح قرآن مجید میں زنا کی جو حد (رجم) بیان کی گئی ہے وہ بھی اس معاملہ ایک نص قطعی ہے جس میں کوئی ابہام اور خفا نہیں ہے۔ لیکن اس کے باوجود حضرت عمرؓ کے پاس چند اشخاص ایک فربہ اندام عورت کو پکڑ کر لائے جو گدھے پر سوار تھی اور روتی جاتی تھی، ان لوگوں نے شہادت

---

[1] اعلام الموقعین حافظ ابن قیم ج ۳ ص ۸۔

دی کہ اس عورت سے زنا کا فعل صادر ہوا ہے۔ حضرت عمرؓ کے سوال پر عورت نے اقرار کر لیا کہ بے شک اس سے زنا کیا گیا ہے مگر اس طرح کہ وہ زانی کو پہچانتی بھی نہیں کہ وہ کون تھا حضرت عمرؓ نے یہ سُن کر عورت کو بری کر دیا اور فرمایا۔

لو قتلت ھذہٖ	اگر میں اس عورت کو سنگسار کر دیتا تو مجھ
خشیت علی الا	کو اندیشہ تھا کہ ابو قبیس اور احمر دونوں
خشبین النار	پہاڑوں میں آگ لگ جاتی۔

پھر آپ نے اسی پر اکتفا نہیں فرمایا بلکہ مختلف شہروں کے حاکموں اور امیروں کو ہدایت کر دی کہ

ان لا تقتل نفس دونہ[1] — میری اجازت کے بغیر کوئی شخص قتل نہ کیا جائے

اب ایک طرف حدود کی اہمیت پیش نظر رکھئے اور یہ دیکھئے کہ قرآن مجید میں ان کا بیان کس قدر صاف وصریح ہے۔ اس باب میں نص قطعی ہے۔ مطلق ہے۔ کسی قید سے مقید نہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ جب کسی شخص پر لفظ سارق یا لفظ زانی کا اطلاق کیا جا سکے تو اس سے قطع نظر کہ اس نے جرم و سرقہ وزنا کا ارتکاب کن حالات میں کیا ہے۔ بہر حال اس پر سرقہ اور زنا کی حد جاری ہونی چاہیئے اور دوسری جانب حضرت عمرؓ کے اس اجتہاد اور حکم کو ملحوظ خاطر رکھئے۔ اس کے ساتھ ہی فقہا کا یہ کلیہ کہ۔

---

[1] کتاب الخراج امام ابو یوسف ص ۱۵۲

الحدود تندرئ بالشبہات ۔۔ حدود شبہات سے ساقط ہو جاتی ہیں۔

کو بھی فراموش نہ کیجئے تو آپ کو صاف معلوم ہوگا کہ حدود اللہ کے نص قطعی اور ناقابلِ تغیر ہونے کے باوجود ان کے اجراء اور تنفیذ کے معاملہ میں ایک امیر المومنین کے اختیارات کس درجہ وسیع ہیں، چنانچہ حضرت عمرؓ نے جس طرح ایک خاص مصلحت کے باعث ان حدود کا اجرا نہیں کیا۔ اسی طرح اگر کوئی اور امیر المومنین اسی نوع کی یا اس سے بھی کسی اہم مصلحت کی بناء پر حد کو بالکل جاری نہ کرے یا اس کو موخر کر دے یا اس کی جگہ کوئی اور تعزیر ہنگامی اور وقتی طور پر مقرر کرے تو اسلام کی شریعت کی رو سے ان سب امور کا اس کو اختیار ہوگا۔

یاد ہوگا حضرت شاہ صاحبؒ نے حدود و شعائر کے بیان کے بعد فرمایا تھا کہ

"بعد میں آنے والے لوگوں پر فی الجملہ یہ حدود باقی تو رہیں گے لیکن اس معاملہ میں اُن پر زیادہ تنگی نہ کی جائے"۔[۱]

حضرت عمرؓ کے مذکورہ بالا احکام کی روشنی میں حضرت شاہ صاحبؒ کے اس ارشاد پر غور کیجئے تو صاف معلوم ہوگا کہ بعد میں آنے والے لوگوں پر حدود کے معاملہ میں زیادہ تنگی نہ کرنے کا کیا مطلب ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اگر ایک شخص اچھا خاصہ کھاتا پیتا ہے، خوشحال ہے، تندرست اور توانا ہے اور پھر اس کے باوجود لوگوں کا محفوظ مال ان کے گھروں میں نقب لگا کر چرا لیتا ہے، یا ایک شخص شادی

---

[۱] حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ ص ۹۴۔

شدہ ہے اس کی بیوی تندرست ہے اور اس کے باوصف وہ زناکر تا ہی اور اس بے حیائی سے کرتا ہے کہ چار معتبر اور ثقہ آدمی یکساں الفاظ میں اس کمبخت کے متعلق زنا کی شہادت بہم پہنچا دیتے ہیں تو بے شبہ یہ دونوں شخص انتہا درجہ کے خبیث الفطرت ہیں، ان کا وجود سوسائٹی کے لئے سخت ضرر رساں ہی اب ان کے آپ ہاتھ کاٹیے، سنگسار کیجئے، یا تلوار سے اُن کا سر قلم کر دیجئے۔ بہرحال کوئی شریف انسان ان کے ساتھ ہمدردی نہ کرے گا اور اس وقت ان حدود اللہ کا نفاذ کسی غیر مسلم کے دل میں بھی اسلام سے توحش کا سبب نہ ہوگا۔ لیکن اگر صورت حال یہ نہیں ہے تو پھر امام کو غور کرنا چاہیئے کہ جرم کا سبب کیا تھا؟ اس کی نوعیت کیا تھی؟ اس پر حد جاری کرنے سے دوسرے لوگوں پر اسلامی قانون کے متعلق کیا تاثر پیدا ہو سکتا ہے؟ ان سب امور کو پیش نظر رکھ کر امام کو مجرم کے لئے کوئی سزا تجویز کرنی چاہیئے۔ قرآن میں جو حدود اللہ کا بیان ہے تو حضرت عمرؓ کے حکم۔ اور حضرت شاہ صاحبؒ کے ارشاد کی روشنی میں اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جب کسی شخص پر مطلقاً سارق یا زانی کا لفظ بولا جا سکے تو زمان و مکان کے احوال و مقتضیات کا جائزہ لئے بغیر اندھا دھند اس پر حد سرقہ و زنا جاری کر دی جاتے۔ پس جب حدود میں بھی "لچک" کا یہ عالم ہے تو دوسرے شعائر (اکل و شرب، لباس و تزین وغیرہ) اور ارتفاقات میں اس کا کیا حال ہوگا آپ خود اس کا اندازہ کر سکتے ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ سنن میں ایک مستقل قسم سنن عادیہ کی ہے۔ یعنی وہ اعمال جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اور آپ کی دیکھا دیکھی بعض

صحابہ نے محض عادۃً کئے ہیں۔ یا حضرت شاہ صاحبؒ کے لفظوں میں عرب اور عرب میں بھی قریش ہونے کی بناء پر کئے ہیں وہ تمام امت کے لئے لازم نہیں ہیں، حضرت شاہ صاحبؒ دین کے احکام میں تحریف کے اسباب پر کلام کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

ومن اسباب التحریف التعمق وحقیقته ان یامر الشارع بامر وینهی عن شیٔ فیسمعه رجل من امته ویفهمه حسبما یلیق به فیعدی الحکم الی ما یشاکل الشیٔ بحسب بعض الوجوه او بعض اجزاء العلة او الی اجزاء الشیٔ ومظانه ودواعیه وکلما اشتبه علیه الامر لتعارض الروایات التزم الاشد ویجعله واجبا ویجعل کل ما فعله النبی صلی اللہ علیه وسلم علی العبادة والحق انه فعل شیأ

تحریف کے اسباب میں سے ایک سبب تعمق ہے اس کی حقیقت یہ ہے کہ شارع کسی امر کا حکم کرتا ہے یا کسی چیز سے وہ منع کرتا ہے تو ایک شخص اس کو سن کر اپنے ذہن کے مطابق اس کا ایک مفہوم متعین کر لیتا ہے اور اب وہ اس حکم کو اس سے ملتی جلتی چیز کی طرف متعدی کر دیتا ہے یہ مشاکلت بعض وجوہ کی بناء پر ہوتی ہے بعض اجزاء علت کی، یا اجزاء شئے اور اس کے دواعی و مقتضیات کی بناء پر ہوتی ہے اور جب اس شخص پر معاملہ مشتبہ ہو جاتا ہے روایات کے تعارض کی وجہ سے تو وہ سب سے زیادہ شدید اور سخت چیز کا التزام کر لیتا ہے اور ہر وہ کام جو

علی العادۃ فیظن ان الامر والنہی شملا ھذہ الامور فیجھر بان اللہ تعالیٰ امر بکذا ونھی عن کذا۔ [1]

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا ہو اس کو عبادت پر محمول کرتا ہے حالانکہ حق یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے متعدد چیزیں بر سبیلِ عادت کی ہیں یہ شخص گمان کرتا ہے کہ امر اور نہی ان امور کو بھی شامل ہیں اور اب وہ اعلان کرتا ہے کہ اللہ نے اس کا حکم کیا ہے اور اس سے روکا ہے۔

اب ذرا اس پر غور فرمائیے کہ قرآن مجید کا اساس تشریع کیا ہے، یعنی اس نے جو احکام مشروع کئے ہیں تو ان کی بنیاد کیا ہے؟ "تاریخ التشریع الاسلامی" کے مصنف محمد الخضری رقمطراز ہیں [2] کہ اس تشریع کی اساس تین چیزیں ہیں۔ (۱) تنگی میں نہ ڈالنا (۲) تکلیف یعنی فرائض کا کم رکھنا (۳) تدریجی طور پر احکام کا مشروع کرنا۔ پہلی چیز کا ثبوت یہ ہے کہ قرآن مجید میں ہے

یرید اللہ ان یخفف عنکم وخلق الانسان ضعیفا

اللہ ارادہ کرتا ہے کہ تم پر تخفیف کرے اور انسان کمزور پیدا کیا گیا ہے

دوسری جگہ ارشادِ ربانی ہے۔

لا یکلف اللہ نفسا الا وسعھا۔

اللہ تعالیٰ ہر شخص کو اس کی وسعت کے مطابق ہی تکلیف دیتا ہے۔

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ ص ۹۵

[2] تاریخ التشریع الاسلامی صفحہ ۱۴

تقلیل فرائض کی دلیل یہ ہے کہ ارشاد ربانی ہے۔

یایھا الذین اٰمنوا لا تسألوا	اے ایمان لانے والو ان چیزوں کے
عن اشیاء ان تبد لکم	متعلق سوال مت کرو جو اگر ظاہر ہوں
تسؤکم	تو تم کو بری معلوم ہوں۔

اس کی تائید ایک حدیث سے بھی ہوتی ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حج کی نسبت ایک سوال کا جواب دینے کے بعد ارشاد فرماتے ہیں کہ جن چیزوں کو میں نے ذکر نہیں کیا ہے تم بھی ان کی نسبت سوال مت کرو کیونکہ تم سے پہلے جو قومیں ہلاک ہوئی ہیں وہ کثرت سوال اور اپنے پیغمبروں کے ساتھ اختلاف کی وجہ سے ہی ہوئی ہیں" [1]

حضرت شاہ صاحب نے بھی اس روایت کو نقل کیا ہے اور اس پر ایک اور روایت کا بھی اضافہ کیا ہے وہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "مسلمانوں کے حق میں سب سے بڑا مجرم مسلمان وہ شخص ہے جس کے سوال کی وجہ سے کوئی چیز حرام کی گئی ہو۔" [2]

اس فرمان نبوی کے مطابق بہت سی چیزیں ہیں جن سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سکوت فرمایا ہے اور بعد میں علماء اسلام نے حسب موقع و مصلحت ان کے متعلق احکام وضع کئے اور فتوے دئیے ہیں۔ فقہ کی اصطلاح میں ان مسائل کو مصالح مرسلہ کہتے ہیں۔ امام مالک بن انس اس کے لئے خاص

---

[1] تاریخ التشریع الاسلامی ص ۱۲، [2] حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ ص ۷۰۔

طور پر مشہور ہیں۔

اس موقع پر یہ بات بھی یاد رکھنی چاہئیے کہ تشریع جو کچھ ہونی تھی وہ ہو چکی یعنی جو چیزیں حلال ہونی تھیں وہ حلال ہو گئیں اور جن کو حرام ہونا تھا وہ حرام کردی گئیں۔ اب الیوم اکملت لکم دینکم کے اعلان اور شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام کی وفات کے بعد کسی شخص کو حق نہیں ہے کہ وہ کسی حلال کو حرام یا حرام کو حلال کرے لیکن ہاں تبلیغ اور تنفیذ احکام کا معاملہ ہمیشہ مسلمانوں کے امیر و امام کے ہاتھ میں رہے گا۔ اب امیر و امام کے لئے موقع ہے کہ جس طرح تشریع احکام عرب قوم کے قومی رجحانات اور ان کے امیال دعواطف کو ملحوظ رکھ کر کی گئی ہے اسی طرح وہ ان احکام کی تبلیغ و تنفیذ بھی اس قوم کے عادات و خصائل کو پیش نظر رکھ کر کرے اور الاہم فالاہم کا اصول مرعی رکھے۔

اس سلسلہ میں اس واقعہ کا ذکر کر دینا کافی ہو گا کہ مکہ کی فتح کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیت اللہ میں تغیر و تبدل کرنے اور اس کو وضع ابراہیمی کے مطابق ہی کر دینے کا ارادہ فرمایا لیکن چونکہ اہل قریش نئے نئے مسلمان ہوئے تھے، اندیشہ تھا کہ کہیں کوئی اور فتنہ نہ کھڑا ہو جائے۔ اس لئے آپ نے باوجود چاہنے کے ایسا نہیں کیا۔

حافظ ابن قیم رح نے اپنے استاد شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہ رح کا ایک واقعہ لکھا ہے کہ تاتاریوں کے زمانہ میں ایک مرتبہ شیخ الاسلام اپنے چند ساتھیوں کے ساتھ ایسے لوگوں کے پاس سے گذرے جو شراب پی رہے تھے[1]

---

[1] غالباً یہ لوگ غیر مسلم ہوں گے

شیخ الاسلام کے ساتھیوں میں سے بعض نے اُن کو روکنا چاہا تو آپ نے فرمایا ایسا مت کرو کیونکہ اللہ نے شراب کو اس لئے حرام کیا ہے کہ وہ اللہ کی یاد اور نماز سے روکتی ہے لیکن ان ظالموں کو تو شراب لوگوں کو قتل کرنے۔ لوٹ مار کرنے اور عورتوں اور بچوں کو گرفتار کرنے سے غافل کر دیتی ہے اس لئے ان کو اسی حالت میں رہنے دو۔"[1]

سبحان اللہ! امام عالی مقام حافظ ابن تیمیہؒ نے کیا خوب بات کہی ہے کہ شراب جوام الخبائث ہے اگر ایک ظالم وجابر شخص اس سے بدمست ہو کر ظلم اور سفاکی سے تھوڑی دیر کے لئے غافل ہو جاتا ہے تو کس طرح مظلوم اور غریب انسانوں کے لئے وہی رحمت بن جاتی ہے۔ اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ تشریع کی طرح احکام کی تبلیغ اور ان کی تنفیذ میں بھی کس طرح حکمت عملی کو کام میں لانا چاہیئے، حافظ ابن قیم نے تو اپنی مشہور کتاب اعلام میں ایک مستقل اور نہایت طویل باب ہی باندھا ہے جس کا عنوان ہے "تغیر الفتوی واختلافها بحسب تغیر الازمنة والامکنة والاحوال والنیات والعوائد" اور مندرجۂ بالا واقعہ اسی باب میں نقل کیا ہے۔

خلاصۂ بحث

اب اوراق گذشتہ میں آپ نے جو کچھ ملاحظہ فرمایا ہے اس سب کو ایک مرتبہ ذہن میں مستحضر کیجئے تو حاصل یہ نکلے گا۔

(۱) شعائر۔ حدود اور ارتفاقات کی تشریع میں خاص طور پر عاداتِ عرب

[1] اعلام الموقعین ج ۳ ص ۳

کا اور عموماً بین الاقوامی عادات کا لحاظ رکھا گیا ہے ۔

(۲) جن چیزوں میں خاص عرب کی عادات اور ان کے ارتفاقات کا لحاظ رکھا گیا ہے وہ اگرچہ لازم تو فی الجملہ سب پر ہیں لیکن ان کے اجرار اور تنفیذ میں زیادہ تنگی نہ کی جائے اور امام کو اختیار ہے کہ زمان و مکان کے اقتضار کے مطابق ان کی تنفیذ کرے ۔

(۳) بہت سی سنن سنن عادیہ ہیں جو تمام امت پر لازم نہیں ہیں ۔

(۴) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت سے امور سے سکوت فرمایا ہے اور علمار و فقہا نے ان کے لئے حسبِ مصلحتِ شرعی احکام وضع کئے ہیں ۔

(۵) جس قوم میں تبلیغ کی جائے اور جس پر احکام خداوندی نافذ کئے جائیں تشریع کی طرح اس تبلیغ اور تنفیذ دونوں میں اس قوم کے قومی مزاج کی رعایت ہونی چاہیئے تاکہ وہ احکام الٰہی سنتے ہی متوحش نہ ہوں بلکہ رفتہ رفتہ وہ ان کو اپناتے رہیں یہاں تک کہ آخر اللہ کے رنگ میں بالکل ہی رنگے جائیں ۔

(۶) زمان و مکان اور احوال و عوائد کے اختلاف سے احکام اور فتاویٰ بھی متغیر ہو جاتے ہیں ۔

ان تنقیحاتِ ستہ کے ساتھ یہ بھی یاد رکھنا چاہیئے کہ اسلام میں عبادات اور اس کے نظامِ اخلاق کے علاوہ نظامِ سلطنت اور نظامِ معاشرت میں کتنی لچک ہے اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ خلیفہ کے انتخاب اور

سلطنت کی نوعیت کے لئے کوئی خاص اور مخصوص و متعین طریقہ نہیں ہے۔ خلیفہ اوّل حضرت ابو بکرؓ کو جمہور نے منتخب کیا۔ خلیفۂ ثانی حضرت عمرؓ کو خود خلیفہ اوّل نے تنہا چُنا اور اپنا قائم مقام بنایا۔ اور خلیفہ دوم نے اپنی جانشینی کے لئے چھ بزرگوں کی ایک کمیٹی بنائی اور ان میں سے کسی ایک کو خلیفہ بنانے کی سفارش کی۔ پھر امیر معاویہؓ نے بزورِ شمشیر خلافت حاصل کی تو اُسے بھی تسلیم کرلیا گیا اور اس کے بعد ولی عہدی کی داغ بیل ڈالی گئی ہے تو مسلمان اسے بھی برداشت کر گئے۔

یہی حال نظامِ معاشرت کا ہے۔ مسلمان عرب میں رہے تو عربی وضع قطع اور عربی لباس میں نظر آتے ہیں، پھر اس ملک سے قدم باہر نکالا اور ایرانیوں سے میل جول بڑھا تو اس شدت کے ساتھ ایرانی تہذیب و تمدن کو اپنایا کہ بغداد کے بہت سے محلات پر قصرِ نوشیروان و کاخ مدائن کا دھوکا ہونے لگا۔ ماموں رشید کے محل میں بے تکلف نوروز منایا جاتا تھا۔ اور خود بھی اس میں شریک ہوتا تھا۔ یہ اثر آج تک چلا آرہا ہے۔ چنانچہ مسلمانوں کے نام جہاں عبداللہ اور عبدالرحمان ہوتے ہیں جمشید علی۔ فیروز بخت۔ فریدوں جاہ اور رگلدادو گلزار خان وغیرہ بھی ہوتے ہیں۔ پس جس طرح ایک ایران کا مسلمان مسلمان ہونے کے باوجود اپنی ملکی زبان (جو آتش پرستوں کی زبان ہی) میں بول سکتا ہے اپنا نام ایرانی ہی رکھ سکتا ہے۔ ایرانی طرزِ بود و باند اور ایرانی معاشرت بہ بشرطیکہ وہ اسلام کے کسی اخلاقی اصول سے متصادم نہ ہو قائم رکھ سکتا ہے، تو بے شبہ دوسرے ملکوں کے مسلمانوں کے لئے بھی

یہ تمام گنجائشیں اور وسعتیں ہونی چاہئیں اور یہ ظاہر ہے کہ انہی وسعتوں اور گنجائشوں کے باعث ایک ملک کے مسلمان کی قومیت فنا نہیں ہوتی بلکہ قائم رہتی ہے مگر مہذب اور شائستہ اور اسلامی اخلاق کے سانچے میں ڈھل کر نمودار اور استوار اور صالح ہو کر قائم رہتی ہے۔ جب اسلام نے عربوں کو مسلمان ہونے کے بعد عرب فوقیت سے خارج نہیں کیا بلکہ ان کی قومیت کو باقی رکھا چنانچہ حضرت شاہ صاحب رح نے ایک جگہ صحابۂ کرام کا جو وصف بیان کیا ہے تو لکھا ہے کہ ان میں حمیت دینی کے ساتھ حمیت نسبی بھی تھی۔[۵] ایرانیوں کو مسلمان ہونے کے باوصف ایرانیت سے الگ نہیں کیا تو ہندوستان یا کسی اور ملک کے مسلمانوں کو مسلمان ہونے کے بعد کس طرح ان کی قومیت سے خارج کر سکتا ہے اگر ایسا ہوتا تو بتایا جائے کہ زمان و مکان کے اختلاف سے حدود میں عدم تضییق۔ سنن عادیہ کا عدم لزوم مصالح مرسلہ کی فقہی اہمیت۔ یہ تمام چیزیں کیوں اور کس لئے ہیں؟

اب جب کہ نبوت ختم ہو چکی ہے اور کوئی نبی کسی نئی شریعت کو لے کر کسی ملک میں آنے والا نہیں ہے تو اس صورت میں اسلام تمام دُنیا کا دین اور ایک عالمگیر مذہب اسی شکل میں ہو سکتا تھا کہ اس میں وہ تمام چیزیں ہوتیں جو آپ تفہیمات ستہ میں ملاحظہ فرما چکے ہیں اور اس طرح اس میں اتنی لچک ہوتی کہ دُنیا کی مختلف قومیں اپنی اپنی قومیت صالحہ پر قائم رہتے ہوئے اس کو اپنا سکیں۔ ہم نے تشریع احکام اور قومی اور بین الاقوامی خصوصیات

---

[۵] حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ ص ۹۴۔ باب الحاجۃ الی دین ینسخ الادیان۔

کے زیر عنوان جو سوال قائم کیا تھا۔ اس تقریر سے خود بخود اس کا جواب بھی نکل آتا ہے اور یہ واضح ہو جاتا ہے کہ قومیتوں کی رعایت سے مذکورہ بالا امور میں گنجائش ہونا ہی درحقیقت اسلام کی عالمگیری کا راز ہے۔

اس طویل بحث کے بعد قومیت سے متعلق مولانا عبید اللہ سندھی کے ارشادات پڑھئے تو آپ کو ماننا ہوگا کہ مولانا نے صرف اتنی ہی اور اسی قدر بات کہی ہے جو ہم اوپر لکھ آئے ہیں۔ اس سے تجاوز کر کے انہوں نے یہ ہرگز نہیں کہا کہ کسی قوم کی رعایت سے اسلام کی حلال کی ہوئی چیز حرام یا حرام کی ہوئی شے حلال ہو سکتی ہے۔ چنانچہ سب سے پہلے تو وہ قومیت کی تقسیم کرتے ہیں صالحہ اور غیر صالحہ۔ چنانچہ لکھتے ہیں۔

"اسلام قومیتوں کا انکار نہیں کرتا وہ قوموں کے مستقل وجود کو تسلیم کرتا ہے اس میں وہ صالح اور غیر صالح قومیت کا امتیاز کرتا ہے"۔ (ص ۱۹۶)

پھر جیسا کہ ہم نے شروع میں ہی لکھا ہے اس کی بھی تصریح کر دیتے ہیں کہ قومیت سے مراد نیشنلزم نہیں ہے جس سے عصبیت پیدا ہوتی ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے۔

"وہ قومیت جو بین الاقوامیت کے منافی ہو وہ اس کے (اسلام کے) نزدیک بیشک مذموم ہے۔" (ص ۱۹۶)

بلکہ قومیت سے مراد یہ ہے کہ جس طرح اسلام قبول کرنے کے بعد ایک عرب عرب ہی رہتا ہے، اور اسلام اس پر نکیر نہیں کرتا۔ ٹھیک اسی طرح ایک ترکی، ایک ایرانی۔ ایک افغانی ایک افریقی۔ ایک یورپین اور ایک ہندوستانی مسلمان ہونے کے بعد بھی ترکی افغانی افریقی یورپین اور ہندوستانی ہی رہتا ہے۔ کوئی

دوسری چیز نہیں بن جاتا۔ اسلام اس قومیت کو تسلیم کرتا ہے اور اس قومیت کے جو اجزائے صالحہ ہیں ان کی تہذیب کرتا ہے۔ مولانا لکھتے ہیں۔

"لیکن یہ کہ قوم کا وجود ہی سرے سے نہ رہے یہ ناممکن ہے"۔ (ص۱۹۶)

اب یہ بھی سن لیجئے کہ قومیت کی رعایت سے مولانا کے نزدیک اسلام اپنے اندر کتنی لچک رکھتا ہے۔ مولانا فرماتے ہیں۔

"انسان کی جبلی استعداد اس کے خاص ماحول سے ہی بنتی ہے۔ مثلاً ہندوستان میں فطرۃ ذبح حیوانات پسندیدہ نہیں۔ اس لئے اگر کوئی ہندوستانی ذبح حیوانات سے بچے تو اس کا یہ فعل خلاف نبوت نہ ہوگا"(ص۲۵۵)

فرمایئے! اس میں مولانا نے کونسی بیجا بات کہی ہے۔ کیا اسلام اس کا مطالبہ کرتا ہے کہ آج اگر کوئی ہندو مسلمان ہو جائے تو کلمہ پڑھوانے کے بعد پہلا کام یہ کیا جائے گا کہ گائے کے گوشت کی ایک بڑی بوٹی اس کے منہ میں ٹھونس دی جائے۔ حاشا وکلا غور کیجئے ہندو مذہب چونکہ تنگ اور صرف ہندوستان کیلئے تھا۔ اس لئے اس نے دوسری قوموں کے عادات کا لحاظ کئے بغیر صرف اپنے ملکی عادات کے پیش نظر گوشت کو قطعاً حرام قرار دیدیا لیکن اسلام عالمگیر مذہب ہے۔ ہر قوم کی اس میں رعایت رکھی گئی ہے۔ اس لئے اس نے ایک طرف گوشت کو حلال قرار دیا اور دوسری جانب اسکے نہ کھانے کو معصیت نہیں کہا اور آجکل کے مسلمانوں کی تغلیط کیلئے جو گوشت خوری اور ذبح حیوانات کو ہی عین اسلام سمجھتے ہیں اور جن کے مسلمان ہونے کی آج کل یہی ایک نشانی رہ گئی ہے یہ بھی اعلان کر دیا۔

لن ینال اللہ لحومھا ولا — اللہ کو ہرگز ہرگز نہ ان قربانیوں کا گوشت

دماءُ ھا ولکن ینالہ التقویٰ منکم
پہنچتا ہے اور نہ ان کا خون۔ اس کو تو صرف تمہاری پرہیزگاری پہنچتی ہے۔

افسوس ہے کہ فاضل ناقد نے اس موقع پر بھی تبصرہ نگارانہ دیانت کا کوئی اچھا ثبوت نہیں دیا اوپر آپ مولانا کا فقرہ پڑھ آئے ہیں۔ جس کے الفاظ صرف یہ ہیں "اگر کوئی ہندوستانی ذبح حیوانات سے بچے" لیکن لائق ناقد معارف ہیں اس فقرہ کو نقل کرنے کے بعد اپنی طرف سے یہ فقرہ اضافہ کرتے ہیں "یعنی اپنے اوپر حیوانات کا گوشت حرام کرے" اور پھر ستم یہ ہے کہ اس فقرہ کو مولانا کی عبارت کے ساتھ ضم کر دیتے ہیں۔ اب کوئی بتائے کہ "ذبح حیوانات سے بچنے" کے معنی "اپنے اوپر حیوانات کا گوشت حرام کر لینا" کس زبان اور کس قاعدہ کی رو سے درست ہیں؟ کتنے مسلمان ہیں جنہوں نے طبیعت کی کمزوری کے باعث عمر بھر میں کبھی اپنے ہاتھ سے قربانی یا ایک مرغی بھی ذبح نہ کی ہوگی جس کی وجہ سے ایک عربی شاعر انھیں خطاب کر کے کہہ سکتا ہے۔

کانّ دیکٌ لہ یخلق لخشیتہ
سواھمُ من جمیع الناس انسانًا

لیکن کیا اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ لوگ گوشت بھی نہیں کھاتے یا اس کو انہوں نے اپنے لئے حرام کر لیا ہے فشتان ما بینھما

ہاں بیشک مولانا فرماتے ہیں۔

"اطعمہ کی تحلیل اور تحریم بیشتر قومی پسندیدگی یا مزاج کے مطابق ہوتی ہے۔" (ص ۲۵۰)

حضرت شاہ صاحبؒ کے مذکورہ بالا بیانات سے اس کی تائید بھی ہوتی ہے۔

لیکن مولانا کے اس ارشاد کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ اب یہاں ہندوستان میں ہندوؤں کی خاطر از سرِ نو تحلیل و تحریم کا فیصلہ کیا جائے کیونکہ اسلامی احکام میں بذاتِ خود اتنی لچک ہے کہ اس کی قطعاً کوئی ضرورت ہی نہیں۔ محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کی امت بنو اسرائیل جیسی تنگ نظر نہ تھی جس کی وجہ سے تحلیل میں تنگی برتی جاتی۔ چنانچہ قرآن نے کہا۔

کل الطعام کان حلاً	تمام کھانے بنو اسرائیل کے لئے حلال تھے
لبنی اسرائیل الا ما حرم	سوائے ان کھانوں کے جن کو خود بنی اسرائیل
اسرائیل علی نفسہ	نے اپنے اوپر حرام کر لیا تھا۔

یہاں جب امتِ محمدیہ نے اپنے اوپر کوئی چیز حرام نہیں کی تو ان پر کیوں سختی کی جاتی۔

یہاں یہ نکتہ بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ حضرت یعقوبؑ اور اُن کی اولاد نے اونٹ کا گوشت اور دودھ اپنے اوپر حرام کر لیا تو خدا نے بھی اسے حرام کر دیا۔ لیکن اس کے برخلاف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایسے جلیل القدر پیغمبر نے ایک مرتبہ شہد نہ کھانے کی قسم کھائی، تو خدا نے اس کو حرام نہیں کیا بلکہ خود حضور کو خطاب کر کے فرمایا۔

یا ایھا النبی لم تحرم	اے نبی آپ اس چیز کو کیوں حرام کرتے ہیں
ما احل اللہ لک	جس کو خدا نے آپ کے لئے حلال کیا ہے۔

پھر اتنا ہی نہیں بلکہ آپ سے قسم تڑوائی جاتی ہے اور شہد کھلایا جاتا ہے غور کیجئے! ان دونوں واقعات میں یہ فرق کیوں ہے؟ محض اس وجہ

ہے کہ بنو اسرائیل کا مذہب صرف ان کے لیئے تھا اور اس کے برخلاف اسلام تمام عالم کا مذہب تھا اس میں قدرتی طور پر یہ وسعت اور گنجائش ہونی چاہیئے تھی۔

قرآن میں لے دے کے کل دو ہی چیزیں تو حرام ہیں[۱] اور وہ دونوں حسن اتفاق سے حرف خ سے شروع ہوتی ہیں یعنی خمر اور خنزیر۔ ان میں سے موخر الذکر کی نجاست اور خباثت اس درجہ ظاہر و باہر ہے کہ بے شمار انسان جو شراب پیتے ہیں وہ بھی اس ملعون کے پاس پھٹکتے تک نہیں پھر اسلام جب ہر طیب سے طیب اور عمدہ سے عمدہ گوشت کی اجازت دیتا ہے تو اب لحم خنزیر پر اصرار کرنا منسوخ الفطرت ہونے کی دلیل نہیں تو اور کیا ہے۔

رہا خمر کا معاملہ! تو اسلام نے اس کا بدل نبیذ تجویز کیا ہے۔ چنانچہ ایک مرتبہ ایک شخص نے حضرت عمرؓ کے مشکیزہ سے کچھ پی لیا اور اس کو نشہ ہو گیا تو حضرت عمرؓ اس کو مارنے لگے اب یہ شخص بولا کہ حضرت میں نے آپ کے مشکیزہ سے ہی تو پیا ہے؟ حضرت عمر رضؓ نے فرمایا "میں پینے کی وجہ سے نہیں۔ بلکہ نشہ کی وجہ

---

[۱] ان کے علاوہ قرآن میں جن محرمات کا ذکر ہے وہ یا تو مردار جانور ہے یا وہ زندہ جانور ہی جو غیر طبعی طریقہ پر مرا ہو یا مارا گیا ہو مثلاً موقوذہ نطیحہ اور متردیہ۔ بہر حال ان چیزوں میں حرمت نفس شے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ ایک خارجی سبب کے باعث ہے یا ان کے علاوہ احادیث صحیحہ کی رد سے جو بعض جانور مثلاً درندے وغیرہ حرام ہیں وہ بذات خود اتنی مکروہ اور صحت کے لئے اس درجہ مضر چیزیں ہیں کہ کوئی مہذب اور فہمیدہ انسان ان کو کھانا پسند نہیں کریگا ورنہ وہ کسی متمدن قوم میں کھائی جاتی ہیں۔

سے ہارتا ہوں" سبحان اللہ! حضرت عمرؓ نے کیا بلیغ بات ارشاد فرمائی ہے مقصد یہ ہے کہ شراب ممنوع نہ تھا لیکن جب پینے والے ایسے ہیں جو "حریف مے مرد افگن" ہونے کی تاب نہ ہو تو پھر وہ اسے پیتے ہی کیوں ہیں؟ یعنی اگر شراب دشمن ہوش وحواس ہے تو کون عقلمند اسے گوارا کرے گا کہ وہ چند گھونٹ پی کر اپنے ہوش وحواس کھودے۔ گویا اس طرح حضرت عمرؓ نے شراب کی حرمت کی وجہ تو بیان فرمائی ہی تھی ساتھ ساتھ یہ بھی بتا گئے کہ نبیذ حلال تو ہے مگر اس کے لئے جو عمرؓ (رضی اللہ عنہ) جیسا ظرفِ وسیع بھی رکھتا ہو۔

پس مولانا نے تحلیل وتحریم اطعمہ کے سلسلہ میں جو کچھ فرمایا ہے اس کے کسی فقرہ یا کسی لفظ کی زد اسلام پر نہیں پڑتی۔ البتہ مولانا ہندوؤں پر اعتراض کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"ہندوستان میں قدیم الایام سے گائے کا گوشت نہیں کھایا جاتا اس کو ہم کہیں گے کہ گائے کا گوشت ہندو قوم کے مزاج میں مکروہ ہے۔ لیکن زیادتی یہ ہے کہ ہندوؤں نے گائے کے گوشت کو کل انسانیت کے لئے حرام سمجھ لیا۔" (ص ۲۵۷)

لیکن افسوس کہ اس کے باوجود گوشت سے متعلق مولانا کا مذکورہ بالا فقرہ نقل کرنے کے بعد ہمارے لائق ناقد مولانا سندھی کی نسبت ان الفاظ میں اظہار خیال کرتے ہیں۔

"یہ سب اسی جذبۂ وطن پرستی کے مظاہر ہیں۔ جو مولانا کی رگ و پے میں سرایت کئے ہوئے ہیں"۔ معارف ص ۱۷۷)

اب کوئی انصاف کرے کہ یہ "جذبۂ وطن پرستی" کا نتیجہ ہے یا اس جذبہ کا کہ مولانا اسلام کو ہر قوم کے لئے قابلِ قبول مانتے ہیں اور اسلام سے لوگوں کی وحشت کم کرنی چاہتے ہیں

کوئی بتلاؤ کہ ہم بتلائیں کیا؟
خرد کا نام جنوں رکھ دیا جنوں کا خرد
جو چاہے آپ کا حسنِ کرشمہ ساز کرے

قومی قانون

قومیتوں کی رعایت سے اسلامی احکام میں جو لچک ہے جناب ناقد مولانا سندھی کی زبان سے اس کا ذکر سن کر صرف اتنا ہی نہیں فرماتے کہ "یہ سب اسی جذبۂ وطن پرستی کے مظاہر ہیں" بلکہ آگے چل کر بڑی جرأت سے مولانا پر یہ الزام بھی لگاتے ہیں کہ مولانا احکامِ قرآنی کی تبدیلی اور تغیر کو جائز رکھتے تھے۔ چنانچہ لکھتے ہیں۔

"احکامِ قرآنی کی تبدیلی اور تغیر کے متعلق ایک اور ارشاد ملاحظہ ہو جو بالکل واضح ہے اور کسی تبصرہ کا محتاج نہیں۔" (معارف ص ۱۷۷)

اب ذرا یہ بالکل واضح بیان مولانا سندھی کا آپ بھی سن لیجئے۔۔

"غیر عرب اقوام کے لئے اس پیغام کو جو بظاہر عربی شکل میں تھا اپنانے میں جو دقتیں پیش آئیں انھیں دو طرح سے حل کیا گیا۔ عربوں کو دوسری قوموں پر حکمرانی حاصل ہو گئی تھی۔ ان قوموں کے عوام نے تو شریعت کو اس لئے ان

بناکہ یہ ہنگرانوں کا قانون........ البتہ دوسری قوموں کے خواص کے لئے اس قانون کو اپنانے میں جو رکاوٹ ہو سکتی تھی وہ یوں دور ہوگئی کہ اس قانون میں لچک تھی، غیر عرب اقوام کے خواص کو اجازت تھی اگر وہ چاہیں تو عربی قانون کو بجنسہ قبول کرکے عرب بن جائیں یا اس کی روشنی میں ایک قومی قانون بنالیں" (ص ۲۶۱)

مولانا کی اس عبارت کو نقل کرنے کے بعد جناب تبصرہ نگار لکھتے ہیں:

"ہم نہیں سمجھ سکتے کہ لچک سے مولانا کیا مراد لیتے ہیں؟ پھر اگر لچک کی تاویل بھی کرلی جائے تو قومی قانون کی کوئی توجیہ نہیں ہوتی" (معارف ص ۲۸۰)

میں ان لوگوں میں سے ہوں جو کسی کی نیت پر شبہ کرنے سے جہاں تک ہو سکتا ہے بچتے ہیں لیکن اس موقع پر میرے لئے یہ گذارش کرنا ناگزیر ہوگیا ہے کہ یا تو جناب ناقد نے اس سلسلہ کی مولانا کی پوری عبارت پڑھی ہی نہیں ہے اور اگر واقعہ یہی ہے تو جناب ناقد خود ہی فرمائیں کہ اس حالت میں مولانا سندھی کی طرف اس قدر شدید جرم کا انتساب کیونکر دیانت و انصاف کا مقتضا ہو سکتا ہے، اور اگر درحقیقت موصوف نے مولانا کی پوری عبارت کو پڑھ کر یہ فیصلہ صادر کیا ہے تو پھر میں حیران ہوں کہ اس کو کیا کہوں۔ کیونکہ واقعہ یہ ہے کہ چونکہ یہ مبحث بڑا نازک تھا اور اس سے طرح طرح کی غلط فہمیاں پیدا ہو سکتی تھیں۔ اس لئے مولانا نے اس معاملہ میں کسی قسم کے خفا اور ابہام سے کام نہیں لیا بلکہ انہوں نے صاف صاف بتایا ہے کہ "لچک" سے مراد کیا ہے؟ اور نیز یہ کہ قومی قانون (ناقد صاحب کے نزدیک جس کی کوئی توجیہ نہیں ہو سکتی)

ہے غرض اور مطلب کیا ہے؟ کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح آج ترکوں نے اسلامی قانون کو پس پشت ڈال کر سوئیزرلینڈ کے قانون کو اپنا دستور بنا رکھا ہے۔ اسی طرح مولانا بھی اس بات کے قائل ہیں کہ ہر ملک کے مسلمان قرآن کے احکام کو نظر انداز کر کے اپنے لئے کوئی اور قومی قانون پسند کر سکتے ہیں؟ حاشا و کلا! مولانا ایک لمحہ کے لئے بھی اس کو جائز نہیں رکھتے چنانچہ محترم ناقد نے مولانا کی مندرجہ بالا جو عبارت نقل کی ہے۔ مولانا متصلاً اس کے بعد ہی فرماتے ہیں۔

"جو (یعنی قومی قانون) وہی مقصد پورا کرے جس کی دعوت عربی قانون دیتا تھا۔ یہ قوم (غیر عرب) اگر چاہے تو وہ اپنے اس قانون کو اپنی قومی زبان اور قومی رسم و رواج میں منتقل کر کے اسے ہر خاص و عام کے ذہن اور اس کی زندگی سے قریب کر سکتی تھی"۔ (ص ۱۰۹)

مولانا نے اس بیان میں تین باتیں صاف صاف کہی ہیں جو قومی قانون کے لئے جنس و فصل کا حکم رکھتی ہیں۔

(۱) ہر ملک کے مسلمانوں کے قومی قانون کو وہی مقصد پورا کرنا چاہیئے جس کی دعوت عربی قانون دیتا ہے۔

(۲) یہ قومی قانون قومی زبان میں ہو۔

(۳) قومی رسم و رواج کی روشنی میں عربی قانون کو منتقل کیا گیا ہو۔

ان تینوں میں سے پہلی چیز تمام قومی قانونوں کے لئے جنس کا حکم رکھتی ہے یعنی خواہ ترکی کے مسلمان اپنے لئے قومی قانون بنائیں یا افغانستان اور

ہندوستان کے مسلمان ایسا کریں بہرحال ان سب کے قوانین کا مقصد یہی ہونا ضروری ہے جو عربی قانون کا تھا۔ اس کے علاوہ باقی دو چیزیں قومی قانون کے نئے فصل کے مرتبہ میں ہیں۔ جو ایک قانون کو دوسرے قانون سے متمایز کرتی ہیں۔

ان میں سے پہلی چیز سے تو کسی مسلمان کو بھی انکار نہیں ہو سکتا۔ البتہ تیسری چیز یعنی عربی قانون کو قومی رسم و رواج میں منتقل کرنا ممکن ہے کسی کو اس سے کوئی خلجان ہو۔ اس لئے مولانا نے اس کی تفصیل بھی کردی ہے اور صاف صاف بتا دیا ہے کہ اس بارہ میں ان کا نقطۂ نظر کیا ہے؟ چنانچہ مندرجہ بالا عبارت کے بعد ہی سردار صاحب لکھتے ہیں:۔

"مولانا کے نزدیک اسلامی فتوحات کے بعد قرآن کے قانون کو چلانے کے لئے فقہاء کے مختلف مذاہب اسی مقصد کو پورا کرنے کے لئے معرض وجود میں آئے۔ ان میں حنفی فقہ خاص طور پر ممتاز ہے۔ اس فقہ میں عربوں کی وہ چیزیں جو غیر مسلمانوں کو کھلتی تھیں ان کا بدل تجویز کیا گیا۔ چنانچہ خلفائے عباسیہ نے اسی کو اپنی خلافت کا قانون مان لیا۔ اور اس کے بعد مشرق میں جو بھی سلطنتیں بروئے کار آئیں سب نے فقہ حنفی کو ہی اپنا دستور بنایا۔ مختلف قوموں کے باہمی جھگڑوں اور آپس کی رقابتوں کو سلجھانے کا یہ بہترین طریقہ تھا۔"

یہ بحث تو ابھی آگے آئے گی کہ مولانا نے فقہ حنفی کی نسبت جو کچھ فرمایا ہے وہ کس قدر صحیح اور درست حقیقت ہے۔ تاہم مولانا کے ان الفاظ سے یہ

بات تو ڈھکی چھپی نہیں رہتی کہ قومی قانون کی نسبت مولانا کا تخیل کیا ہے؟ یعنی یہی کہ فقہ کے جو مختلف مذاہب ہیں وہ مختلف ملکوں کے مسلمانوں کے لئے قومی قانون کی حیثیت رکھتے ہیں چنانچہ اسی بات کی تشریح اس طرح کرتے ہیں۔

"عرب اقوام میں شافعی فقہ کا رواج ہوا اور ایرانی ترک اور ہندوستانی فقہ حنفی کے پیرو ہوئے۔ اسلام کے ابتدائی دور میں جب عرب مفتوحہ قوموں کے حاکم بنے تو ان میں ایک بڑا گروہ تو ایسا تھا کہ جو بھی غیر عرب مسلمان ہو جاتے یہ لوگ ان کو اپنی برادری میں شامل کر لیتے اور عرب اور غیر عرب مسلمانوں میں فرق روا نہ رکھتے۔ یہ گروہ اس دور میں اسلام کی صحیح نمائندگی کرتا تھا۔ مگر عربوں کا ایک گروہ ایسا بھی تھا جو غیر عربوں پر حکومت کرنا اپنی قومی خصوصیت سمجھتا تھا۔ یہ عرب کی رجعت پسند طاقت تھی اور اسے ہم اسلام کی نمائندہ جماعت نہیں کہہ سکتے۔ اس قسم کے لوگوں کا ایک حصہ عجمی ممالک میں آباد ہو گیا اور ان کی برابر یہ کوشش رہی کہ وہ عجمیوں میں رہتے ہوئے عربیت کی نسلی فضلیت پر زور دیتے رہیں۔ یہ لوگ حنفی فقہ کے سخت دشمن تھے اور شافعی فقہ کو اسلام کے مرادف ثابت کرنے پر مصر تھے۔ حنفی ان سے اس طرح بازی لے گئے کہ انہوں نے فقہ حنفی کا فارسی میں ترجمہ کر کے اسے دیہات میں عام کر دیا اور فقہ حنفی غیر عرب قوموں کا ایک لحاظ سے قومی مذہب بن گیا۔ یہی فقہ ایران اور ترکستان میں پھیلی اور وہاں سے ہندوستان میں پہنچی اور مدتوں تک قومی مذہب کے نام سے یہاں حکمراں رہی۔ الغرض

قرآن کے بین الاقوامی قانون کی حجازی تعبیر عربوں کے لئے قومی مذہب تھی اور اس کی حنفی تعبیر عجم کا قومی دین قرار پائی ۔ اس طرح سے اسلام ایک قوم سے دوسری قوم تک پہنچا اور ہر قوم اسے اپنا مذہب ماننے پر راضی ہو گئی ۔"

مولانا کا یہ بیان اور خصوصاً اس کا خط کشیدہ حصہ خاص توجہ اور غور سے پڑھنے کے قابل ہے ۔ حق یہ ہے کہ مولانا نے چند الفاظ کے کوزہ میں حقائق و معارف کا ایک دریا بند کر دیا ہے ۔ جس سے مولانا کی وسعت مطالعہ اور دقت نظر کا اندازہ ہو سکتا ہے ۔ اس بیان کی صحیح قدر و قیمت اس وقت تک معلوم نہیں ہو سکتی جب تک کہ پہلے اس کا علم نہ ہو کہ حنفی فقہ کن حالات میں اور کیوں پیدا ہوا ؟ اس کی خصوصیات کیا ہیں ۔ اور اس نے اسلام کو عالمگیر بنانے اور دوسری قوموں کے لئے قبول اسلام کا دروازہ کھولنے اور انھیں اپنانے میں کیا کچھ کیا ہے ؟ اس بنا پر ہم ذیل میں مختصراً ان مسائل پر روشنی ڈالتے ہیں تاکہ مولانا سندھی کا مطلب زیادہ واضح ہو سکے ۔

فقہ حنفی

اصل یہ ہے کہ پہلی صدی ہجری کے اواخر اور دوسری صدی کے اوائل کا زمانہ اسلام کے لئے تہذیبی و تمدنی بلکہ خود دینی اور مذہبی اعتبار سے ایک نہایت پرآشوب زمانہ تھا۔ یہ وہ وقت تھا جب کہ اسلام کی برق سرعت فتوحات نے اپنے وسیع دامن میں ایرانی، رومی، کلدانی، حبشی، قبطی، ترکستانی اور سندھی جیسی دنیا کی مختلف قوموں کو ڈھانپ لیا تھا۔ یہ قومیں خود اپنا کلچر رکھتی تھیں اور خاص خاص تہذیب و تمدن کی مالک تھیں۔ اس بنا پر اب ان کے باہمی میل جول اور اختلاط و ارتباط سے نئے نئے مسائل پیدا ہونے شروع ہوئے جو تہذیب و حضارت کا لازمی نتیجہ ہوتے ہیں۔

اس وقت بڑی مشکلیں دو تھیں، ایک یہ جیسا کہ ہم پہلے لکھ آئے ہیں عرب عجمیوں کے ساتھ بالعموم وہ معاملہ نہیں کرتے تھے جو مسلمان ہونے کے اعتبار سے انھیں کرنا چاہئے تھا۔ اس بنا پر اسلام ان لوگوں کے دلوں

میں پورے طور پر راسخ نہیں ہو سکا اس کے علاوہ دوسری مشکل جو سب سے بڑی مشکل تھی یہ تھی کہ مختلف قوموں کے باہمی میل جول، تبادلۂ افکار اور غیر یونانی علوم ۔ ایرانی و رومی خیالات و آرا ان سب کے پھیلنے اور ان کی عام اشاعت کے باعث مسلمانوں میں وہ سادہ اعتقادی باقی نہیں رہی تھی جو اب تک ان کا شعار تھی۔ اب انہوں نے اسلامی عقائد پر فلسفیانہ اور عقلیاتی طریقِ استدلال کی روشنی میں غور کرنا شروع کر دیا اور اس طرح کلامی مسائل معرضِ وجود میں آئے ۔

ان حالات میں جو حضرات مسلمانوں کے لئے دینی پیشوا کا حکم رکھتے تھے وہ دو طبقوں پر منقسم تھے ۔ ایک طبقہ اہل حدیث کہلاتا تھا جس کا مرکز حجاز تھا اور دوسرا طبقہ اہل الرائے کہلاتا تھا جس کا مرکز عراق تھا ۔

اہلحدیث کا جو طبقہ تھا فقہائے اربعہ میں سے امام مالک بن انسؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کو اس طبقہ کی زعامت و قیادت کا فخر حاصل ہے جہاں تک عمل بالحدیث کا تعلق ہے یہ دونوں حضرات برابر اور ہم رتبہ ہیں ۔ البتہ امام مالکؒ اہل مدینہ کے تعامل کے مطابق عمل کرنے کے لئے زیادہ مشہور ہیں ۔ اب رہا اہل رائے کا طبقہ تو اگرچہ ان کے متعلق مشہور تو یہی تھا کہ یہ لوگ قیاس کو سنت پر مقدم رکھتے ہیں لیکن یہ سراسر لغو اور کھلا بہتان ہے اور آگے چل کر اس کی اور وضاحت ہو جائے گی ۔

بہرحال یہ ظاہر رہے کہ اہل الرائے جب روزمرہ نئے نئے مسائل دیکھتے تھے اور قرآن و حدیث میں کہیں ان کی بابت کوئی حکم نہیں پاتے تھے تو لامحالہ

انھیں قیاس سے کام لینا پڑتا تھا اور یہی وہ صحیح طریقہ تھا جس کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پسند فرمایا تھا۔ چنانچہ ابوداؤد اور ترمذی کی مشہور روایت ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حضرت معاذ کو یمن کی طرف بھیجنے لگے تو آپ نے ان سے پوچھا "معاذ! تم کس چیز کے ساتھ حکم کروگے؟ عرض کیا "قرآن سے" پھر ارشاد گرامی ہوا " اور اگر قرآن میں اس معاملہ کے لئے کوئی حکم نہ پاؤ تو پھر؟" معاذ بولے "سنت رسول اللہ سے" اب پھر سوال ہوا لیکن اگر سنتِ رسول اللہ میں بھی اس کے لئے کوئی حکم نہ ہو؟ اس پر حضرت معاذؓ نے جواب دیا "فبرائی" اب میں اپنی رائے سے حکم کروں گا۔" اس کے بعد راوی کا بیان ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سن کر خوشی کے مارے اپنا سینۂ مبارک پیٹ لیا اور فرمایا۔

"جمیع حمد ثابت ہے اس خدا کے لئے جس نے رسول اللہ کے پیغام رساں کو اس بات کی توفیق دی جس سے رسول اللہ راضی ہو۔" [1]

ایک زمانہ تھا کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ جو فقہاء صحابہ میں ایک ممتاز مقام رکھتے ہیں۔ اپنی رائے سے کسی بات کا جواب دینا گوارا نہیں کرتے تھے لیکن جب وہ عراق آئے اور یہاں کی تمدنی اور تہذیبی زندگی سے دوچار ہوئے تو انھیں اس کے سوا کوئی چارہ کار نظر نہیں آیا کہ نئے مسائل کے متعلق فیصلہ کرنے کے لئے اپنی رائے سے کام لیں۔ چنانچہ حجۃ اللہ البالغہ

---

[1] ابوداؤد باب اجتہاد الرائے فی القضاء

میں ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا۔

اتى علينا زمانٌ لسنا نقضي ولسنا هنالك وان الله قد قدر من الامر ان قد بلغنا ما ترون فمن عرض له قضاء بعد اليوم فليقض فيه بما في كتاب الله عز وجل فان جاءه ما ليس في كتاب الله فليقض بما قضى به رسول الله صلى الله عليه وسلم فان جاءه ما ليس في كتاب الله ولم يقض به رسول الله صلى الله عليه وسلم فليقض بما قضى به الصالحون ولا يقل انى اخاف وانى ارى [1]

ایک زمانہ تھا کہ ہم حکم نہیں کرتے تھے اور ہم ان جگہوں پر نہیں آتے تھے۔ حالانکہ اللہ نے ہمارے لئے وہ چیز مقدر کر دی تھی جسے تم آج دیکھ رہے ہو لیں آج کے بعد تم میں سے کسی شخص کو اگر حکم کرنے کی نوبت آئے تو اس کو کتاب اللہ کی روشنی میں حکم کرنا چاہیئے لیکن اگر اس کو کوئی ایسا معاملہ پیش آجائے جس کا حکم قرآن میں نہ ہو تو سنت میں تلاش کرنا چاہیئے لیکن اگر کوئی ایسا معاملہ پیش آجائے جس کا حکم نہ قرآن میں ہو اور نہ حدیث میں تو پھر قاضی کو اس چیز کا حکم کرنا چاہیئے جس کا نیک لوگوں نے حکم کیا ہو، اور یہ حکم کرتے وقت اسے یہ نہیں کہنا چاہیئے کہ "میں ڈرتا ہوں" یا "میری رائے یہ ہے"۔

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ ص ۱۲۱

حضرتِ عبداللہ بن مسعودؓ کی مراد ان آخری جملوں سے یہ ہے کہ جو کچھ کہو پوری جرأت اور ہمت سے کہو تردد اور تذبذب کے ساتھ کوئی فیصلہ نہیں دینا چاہئیے

حضرت عمرؓ نے بھی قاضی شریح کے نام جو ایک حکم بھیجا تھا اس میں تحریر فرمایا تھا کہ اگر تمہیں کوئی ایسا معاملہ پیش آجائے جس کا حکم قرآن وسنت میں نہ ہو تو یہ دیکھو کہ لوگوں کا معمول اور متفق علیہ کیا ہے؟ بس اس کو اختیار کرلو۔ اصل الفاظ یہ ہیں۔ فانظر ما اجتمع علیہ الناس فخذ بہ۔ [1]

قیاس کی حجیت شرعی ہونے کے لئے اور بھی بہت سے دلائل اور روایات ہیں جو اصول فقہ اور حدیث کی کتابوں میں مذکور ہیں۔ یہاں قیاس کی حجیت پر بحث کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ دکھانا صرف یہ ہے کہ یہ اسباب ووجوہ تھے جن کی بنا پر علمار عراق نے نئے مسائل کا حل پیدا کرنے کے لئے قیاس کی راہ اختیار کی اور قیاس بھی صرف وہ جو کتاب وسنت پر مبنی ہو۔ علمائے عراق کے اس گروہ کے سرخیل حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ہیں۔

امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا فقہ اگرچہ عرب میں رواج پذیر نہ ہوسکا کیونکہ مدینہ میں امام مالکؒ اور مکہ میں دوسرے بلند پایہ ائمہ موجود تھے۔ لیکن عجمی ممالک ایران۔ ہندوستان۔ سندھ۔ بخارا۔ کابل وغیرہ میں ہر جگہ اسی کا غلبہ ہوگیا۔ اس طرح گویا عرب اور عجم دو حصوں پر منقسم ہوگئے۔ عرب کا قانون مالکی فقہ تھا یا حنبلی یا شافعی اور عجم کا قانون حنفی فقہ بنا۔

اسی بات کو جیسا کہ مولانا سندھی فرماتے ہیں۔ ہم اس طرح بھی تعبیر کرسکتے

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ ج ا ص ۱۲۱

ہیں کہ اسلام ایک عالمگیر قانون تھا، ہر قوم اور ہر ملک کے لئے تھا لیکن اس کے نفاذ کی صورت یہی ہو سکتی تھی کہ ہر قوم اپنے احوال و ظروف کے مطابق اس کو مرتب مجموعۂ قوانین کی شکل میں اختیار کرے۔ چنانچہ اہل حجاز میں بداوت تھی تو ان کے لئے امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ اور امام شافعیؒ کا فقہ کافی ثابت ہوا۔ اس کے برخلاف عجمی ممالک کو نئی ضرورتیں پیش آرہی تھیں عبادات کو چھوڑ کر معاملات اور سیاست کے ہزاروں نئے مسائل پیدا ہو گئے تھے۔ ضرورت اس کی تھی کہ قومی اور ملکی رسم و رواج کی روشنی میں ان مسائل کا اسلامی حل پیش کیا جاتا۔ یہ ضرورت کس درجہ اہم تھی اس کا اندازہ اس واقعہ سے ہوگا کہ مصر میں خلیفہ مہدی کی طرف سے اسمٰعیل بن الیسع الکوفی مصر کے قاضی مقرر ہو کر آئے تو انہوں نے یہاں دیکھا کہ مجرموں کو قید و بند کی سزا بھی دی جاتی ہے۔ انہوں نے یہاں کے مقامی حالات کا جائزہ لئے بغیر اس سزا کو غیر اسلامی کہا اور اس کی مخالفت کی۔ اہل مصر پر یہ بات شاق گزری۔ چنانچہ انہوں نے مہدی کو لکھا کہ قاضی اسمٰعیل نے یہاں چند احکام ایسے جاری کئے ہیں جو ہمارے شہروں میں معروف نہیں ہیں۔ خلیفہ نے اس پر قاضی صاحب کو معزول کر دیا۔[۵]

امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا تمام عالم اسلام پر بہت بڑا احسان ہے کہ انہوں نے نہایت درجہ نکتہ شناسی، حقیقت بینی اور دقتِ نگاہ سے

---

۵ مقدمہ کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ص ۲۶

کام لے کر ان تمام مسائل جدیدہ کا اسلامی حل پیدا کیا اور چونکہ یہ حل ان قوموں کے مذاقِ تمدن کے مطابق تھا اس لئے انہوں نے فوراً اس کو قبول کر لیا فقہ حنفی اور دوسرے ائمہ کے فقہ میں جو یہ فرق و امتیاز ہے اُسے خود علامہ ابن خلدون نے بھی بیان کیا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں۔

فالبداوۃ کانت غالبۃً علی اھل المغرب والاندلس ولم یکونوا یعانون الحضارۃ التی لاھل العراق فکانوا الی اھل الحجاز امیل لمناسبت البداوۃ وھذا لم یزل المذھب المالکی غضاً عندھم ولم یاخذہ تنقیح الحضارۃ وتھذیبھا کما وقع فی غیرہ من المذاھب [۱]	بداوت مغرب اور اندلس کے لوگوں پر غالب تھی اور یہ اس تمدن کے دوچار نہیں ہوئے تھے جو عراق والوں کا تمدن تھا۔ اس بنا پر بداوت کی مناسبت سے یہ لوگ اہلِ حجاز کی طرف مائل تھے اور اس وجہ سے امام مالک کا مذہب ان کے ہاں سرسبز رہا اور اس مذہب میں حضارت و تمدن کی تنقیح اور تہذیب نہیں کی گئی تھی جیساکہ دوسرے مذاہب میں کی گئی۔

اسی بات کو ایک اور مقام پر اس طرح بیان کرتے ہیں۔

قیاس چونکہ حنفیہ کے بہت سے فروعی مسائل کی اصل ہے اس لئے یہ حضرات اہلِ نظر و بحث ہیں۔ ان کے برخلاف مالکی حضرات کا اعتماد

---

[۱] مقدمہ ابنِ خلدون مطبوعہ المطبعۃ البہیہ ص ۲۱۵۔

زیادہ تر آثار پر ہی ہے۔ اور وہ اہلِ نظر نہیں ہیں۔ پھر ایک بات یہ بھی ہے کہ اکثر مالکی اہلِ مغرب ہیں اور یہ لوگ بدوی ہیں۔ صنائع سے الا ماشاء اللہ غافل ہیں۔"[۱]

امام احمد بن حنبلؒ کے مقلدین کی تعداد کی قلیل ہونیکا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

فاما احمد بن حنبل فمقلدو قلیل لبعد مذھبہ من الاجتھاد[۲]	اب رہے امام احمد بن حنبلؒ تو ان کے مقلدین کی تعداد کم ہے کیونکہ ان کا مذہب اجتہاد سے دور ہے۔

اب رہے امام شافعی تو وہ شروع شروع میں امام مالک کے مذہب پسند کرتے تھے اور بہت سے مسائل میں ان سے اتفاق رکھتے تھے لیکن جب وہ خود عراق آئے اور یہاں نئے قسم کے واقعات و معاملات دیکھے جو حجاز میں پیش نہ آتے تھے تو انہوں نے بھی اپنی پہلی آرا سے رجوع کر لیا۔ اور امام اعظم سے متفق ہو گئے"[۳]

امام مالکؒ خود صاحبِ مذہب تھے اور نہایت بلند پایہ فقیہ و محدث تھے لیکن وہ بھی اسے محسوس کرتے تھے کہ تمام دنیا ان کے مذہب کی پابند نہیں ہو سکتی۔ عرب کے علاوہ دوسری قوموں کے لئے اُن کے خاص خاص حالات کے پیشِ نظر دوسرے احکام کی ضرورت ہے۔ چونکہ خود مدینہ میں

---

[۱] مقدمہ ابن خلدون ص ۳۲۰ [۲] مقدمہ کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ص ۲۶

تشریف فرما تھے اس لئے دوسری قوموں کے لئے وضع احکام کا کام اِن ائمہ کے لئے چھوڑ دیا جو براہِ راست اِن کاموں کا اور ان کے احوال و ظروف کا علم رکھتے تھے۔ چنانچہ ابو مصعب سے روایت ہے کہ ایک مرتبہ خلیفہ ابو جعفر منصور نے امام مالکؒ سے کہا کہ آج روئے زمین پر آپ سے بڑا کوئی عالم نہیں ہے آپ احکام کی ایک کتاب مرتب کر دیجئے جس میں نہ تو حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے سے سخت احکام ہوں اور نہ عبداللہ بن عباسؓ کے سے نرم احکام ہوں اور نہ عبداللہ بن مسعود (رضی اللہ عنہم) کے شواذ ہوں۔ آپ ان سب سے بچ کر ایک درمیانی راہ اختیار کیجئے جس پر صحابہ اور ائمہ متفق ہوں۔ آپ ایسی کتاب مرتب کر دیں گے تو میں سب لوگوں کو بزورِ شمشیر مجبور کر دوں گا کہ اسی پر عمل کریں۔ یہ سن کر امام جلیل مقام نے ارشاد فرمایا "صحابہ کرام متفرق شہروں میں جاکر آباد ہو گئے تھے اس بنا پر ہر ایک نے اپنے اپنے شہر میں وہاں کے مطابق فتوے دیئے ہیں۔ چنانچہ مدینہ والوں کا کچھ قول ہے اور عراق والوں کا کچھ اور جو ان کے اپنے حالات کے مطابق ہے"۔[1]

یہ روایت یہاں پر ختم ہو جاتی ہے لیکن اس کو حضرت شاہ ولی اللہ الدہلوی نے بھی حجۃ اللہ البالغہ میں علامہ جلال الدین سیوطیؒ کے حوالہ سے نقل کیا ہے۔ اس میں اتنا اور اضافہ ہے کہ امام مالکؒ سے منصور نے

---

[1] زرقانی شرح موطا ص ۹۰۸

حج کے زمانہ میں کہا کہ میں نے اب اس بات کا عزم بالجزم کر لیا ہے کہ آپ کی کتاب کا ایک ایک نسخہ تمام ممالک اسلامیہ میں بھیجوں گا اور انھیں حکم دوں گا کہ آپ کی کتاب کے سوا کسی اور کتاب پر عمل نہ کریں تو امام عالی مقام نے فرمایا نہیں ایسا نہ کیجئے۔ کیونکہ لوگوں کے پاس مختلف اقوال پہنچ چکے ہیں انہوں نے مختلف احادیث سنی ہیں اور مختلف روایات روایت کی ہیں اس بناء پر لوگوں کو چھوڑ دیجئے کہ ہر شہر کے لوگوں نے اپنے لئے جس چیز کو اختیار کر لیا ہے وہ اس پر عمل کریں" [۱]

مولانا سندھی کی جو عبارت ہم نے اس بحث کے شروع میں نقل کی ہے اس میں مولانا نے یہ بالکل بجا فرمایا ہے کہ غیر عربی ممالک میں جو عرب آکر آباد ہو گئے تھے ان میں کچھ ایسے لوگ ضرور تھے جو محض عربی نسل ہونے کے باعث امام اعظم ابو حنیفہؒ اور ان کی فقہ سے بغض رکھتے تھے اور اس بناء پر وہ برابر اس بات کی کوشش کرتے تھے کہ اس فقہ کو فروغ نہ ہو۔ ان لوگوں نے کبھی امام صاحب اور ان کے رفقاء کو جہمیت کی طرف منسوب کیا کبھی ان کو قیاس کہہ کر بدنام کیا گیا۔ یہ داستان نہایت درد انگیز ہے۔ میں پرانے زخموں کو پھر کھرچ کر ہرا کرنا نہیں چاہتا صرف ایک واقعہ ذکر کر دینا کافی ہوگا۔ جس سے یہ اندازہ ہو سکتا ہے کہ اس قسم کی نہایت محدود اور المناک ذہنیت رکھنے والے عرب امام صاحبؒ

---

[۱] حجۃ اللہ البالغہ ج ا ص ۱۱۶

سے محض بر بنا عجمیت تعصب رکھتے تھے۔

مقدسی نے احسن التقاسیم میں بیان کیا ہے کہ ایک مرتبہ اندلس کے سلطان کے روبرو حنفی اور مالکی دونوں گروہوں میں مناظرہ ہوا۔ اسی اثناء میں سلطان نے دریافت کیا کہ "ابوحنیفہ" کہاں کے تھے؟ لوگوں نے جواب دیا "کوفہ کے" اس نے پھر پوچھا "اچھا مالک کہاں کے باشندہ تھے؟" حاضرین بولے "مدینہ" کے یہ سن کر سلطان نے کہا "بس! ہم کو مدینہ کے عالم کافی ہیں۔ اور اس کے بعد حکم دیا کہ حنفی حضرات کو باہر نکال دیا جائے"۔ [ل]

تاہم قدرت کا فیصلہ ہو چکا تھا کہ اسلام عالمگیر ہو اور دنیا کی تمام قومیں اس کو اپنائیں۔ اس لئے امام اعظم مختلف قوموں کے لئے ان کے خاص خاص احوال وظروف کے پیش نظر وضع احکام کی جس راہ میں قدم اٹھا چکے تھے وہ رائیگاں نہیں جا سکتا تھا۔ مخالفین نے اپنی کرنے میں کوئی کسر اٹھا نہیں رکھی۔ لیکن اس کے باوجود فقہ حنفی پھیلا اور مقبول ہوا۔ سلطنتوں نے اسے ہاتھوں ہاتھ لیا۔ قوموں نے اسے لبیک کہا اور آج بارہ سو سال سے زیادہ ہوئے ہیں کہ یہی مذہب عالم اسلام کے ایک بڑے حصہ پر حکمراں ہے۔

ل بحوالہ کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ کا مقدمہ ص ۲۸

فقہ حنفی کے خصوصیات

اس عام مقبولیت اور وسعت پذیرائی کا سبب کیا ہے؟ مختصر لفظوں میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس کا اصل سبب ہے اس لچک کی علمی اور قانونی تشکیل جو اسلام میں ایک عالمگیر مذہب ہونے کی حیثیت سے موجود ہے۔ فقط اتنا جواب غلط فہمیوں کا باعث ہو سکتا ہے اس لئے ہم ذیل میں اس کی کسی قدر مناسب اور ضروری تفصیل کرتے ہیں۔

اس سلسلہ میں پہلے یہ بات یاد رکھنی چاہیئے کہ اگر غور سے دیکھا جائے تو اصحاب حدیث اور اصحاب رائے کا اختلاف حقیقی اختلاف نہیں تھا۔ کیونکہ اصحاب حدیث قیاس کے مطلقاً منکر نہیں تھے اور نہ ہو سکتے تھے کہ اگر انھیں بھی کوئی ایسا معاملہ پیش آجاتا جس کے متعلق کوئی حکم نہ قرآن میں ہوتا اور نہ حدیث میں تو اب لامحالہ انھیں اس کا فیصلہ کرنے کے لئے قیاس سے ہی کام لینا پڑتا۔ چنانچہ امام مالک رح جو اس گروہ کے

امام ہیں وہ خود مصالح مرسلہ کے لئے مشہور ہیں۔ اسی طرح جو حضرات ارباب رائے کہلاتے تھے وہ قیاس کو کتاب وسنت پر مقدم نہیں رکھتے تھے۔ اس بنا پر یہ سمجھنا کہ اصحاب حدیث قیاس کے بالکل منکر تھے اور ان کے برعکس اصحاب الرائے رائے کو سُنت پر مقدم سمجھتے تھے اور اس بنار پر دونوں میں اختلاف حقیقی اختلاف تھا بالکل غلط اور بے معنی خیال ہے۔ لہ

پس اصل اختلاف رائے اور حدیث کا نہیں تھا بلکہ واقعہ یہ تھا کہ اہلِ حدیث کا مرکز مدینہ تھا جہاں علامہ ابنِ خلدون کے بقول بداوت تھی اور جہاں احادیث کا زیادہ ذخیرہ بھی محفوظ تھا اس بنار پر محدثینِ کرام کو اوّل تو ایسے مسائل ہی پیش نہ آتے تھے جن میں کوئی ندرت یا اچھوتا پن ہو۔ اور اگر وہیں کے حالاتِ تمدن کے مطابق کوئی مسئلہ پیش آیا بھی تو انھیں اس کا جواب حدیث سے مل جاتا تھا۔ پھر چونکہ محدثین حدیث کو قبول کرنے کے معاملہ میں نرم بھی تھے اس لئے جب کوئی حدیث سُنتے تھے۔ فوراً قبول کر لیتے تھے لیکن عراق کا حال اس سے مختلف تھا۔ یہاں دوسری قوموں کے آباد ہونے کے باعث وضع احادیث کا چرچا ہو گیا تھا۔ اس بنار پر عراق کے علمار کو حدیث کے قبول کرنے کا معیار سخت کرنا پڑا۔ اور اصول روایت کے ساتھ درایت

لہ کسی زمانہ میں ممکن ہے اصحاب الرائے کی نسبت یہ خیال کیا جا سکتا ہو لیکن آجکل جبکہ علامہ جمال الدین زیلعی کی تخریج اور شیخ ابن ہمام کی فتح القدیر اور احناف کی مسائل میں بے شمار کتابیں اور رسائل موجود ہیں کوئی سلیم الطبع انسان یہ خیال کر ہی نہیں سکتا۔

کو بھی شامل کرنے کی ضرورت ہوئی۔ ورنہ عراق مدینہ کا ہمسر نہ سہی حدیث سے
تہی مایہ نہ تھا حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت علی بن ابی طالب، سعد بن
ابی وقاص، عمار بن یاسر اور ابو موسیٰ اشعری وغیرہم رضی اللہ عنہم ایسے
جلیل القدر صحابہ یہاں قیام گزیں رہ چکے تھے۔ اور ان بزرگوں کی
وجہ سے تابعین کا ایک اچھا خاصہ گروہ پیدا ہو گیا تھا جو حدیث کے درس
وتدریس کا مشغلہ رکھتا تھا۔

پس امام صاحب نے ایک طرف تو عراق کی مدینہ سے دوری ضعیف الاعتقاد
مسلمانوں کی کثرت، غیر قوموں کا خلاملا۔ سیاسی تحزب اور وضع حدیث کا
چرچا۔ ان سب امور کے پیش نظر قبول حدیث کے لئے معیار سخت کر دیا اور
دوسری جانب جب انہوں نے دیکھا کہ روایات باہم متعارض بھی ملتی ہیں
تو اب ایسی صورت میں انہوں نے صحابۂ کرام کے اور خصوصاً خلفائے راشدین
کے عمل کو اپنا راہبر بنایا۔ پھر صحابۂ کرام کا عموماً اور حضرت عمرؓ کا عمل خصوصاً
اس عقدہ کی گرہ کشائی کر رہا تھا کہ اگر اسناد صحیح سے یہ ثابت بھی ہو جائے
کہ واقعی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی موقع پر ایسا عمل کیا تھا تو اس سے
یہ نتیجہ نکالنا کہ اب وہ عمل ہمیشہ کے لئے تمام امت کے واسطے بعینہ اسی شکل و
صورت میں لازمی ہے صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ آپ نے وہ عمل
کسی خاص ہنگامی مصلحت کی بنا پر کیا ہو۔ اس بنا پر اب امام صاحب کے
لئے لازمی ہو گیا کہ وہ ہر حکم کا مناط اور اس کا اصل سِر معلوم کریں۔ بس
یہی وہ مقام ہے۔ جہاں سے امام صاحب دوسرے مجتہدین سے الگ

ہو جاتے ہیں۔

فقہ حنفی میں کثرت سے ایسے مسائل واحکام ہیں جن سے امام صاحبؒ کے اس اصولِ استنباط کا ثبوت ملتا ہے ہم اس کی وضاحت کے لئے صرف ایک مثال پر کفایت کرتے ہیں۔

اسلامی تاریخ وسیر کا ہر طالب علم جانتا ہے کہ ۷ھ ہجری میں خیبر فتح ہوا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی زمین کو مجاہدین کی جماعت پر تقسیم کر دیا تھا۔ حضرت عمرؓ اس سے بخوبی واقف تھے لیکن اس کے باوجود عراق کی فتح پر آپ نے زمین کو مجاہدین میں تقسیم نہیں کیا بلکہ بعد کے لوگوں کے خیال سے اسے جوں کا توں رہنے دیا۔ اور مالکان زمین پر خراج مقرر فرما دیا۔ اور ساتھ ہی ارشاد ہوا کہ اگر مجھ کو ان مسلمانوں کا خیال نہ ہوتا جو بعد میں آئیں گے تو میں ہر مفتوحہ قریہ کو مسلمان مجاہدین پر اسی طرح تقسیم کر دیتا جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی زمین کو تقسیم کر دیا تھا۔[۱]

اب اس معاملہ میں غور کرنے کی بات یہ ہے کہ ایک طرف تو قرآن مجید کا حکم ہے کہ جو مالِ غنیمت بھی مسلمانوں کے ہاتھ آئے اس کا پانچواں حصہ اللہ کے لئے نکالا جائے۔ یہ حکم بالکل واضح ہے اس میں کوئی خفا اور اجمال نہیں ہے۔ چنانچہ ارشاد ربانی ہے۔

واعلموا انما غنمتم — اور جان لو کہ تمہیں جو چیز بھی بطور غنیمت

---

[۱] تاریخ خطیب بغدادی ج ۱ ص ۸

مِنْ شَيْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ ملے پس بے شبہ اللہ کے لئے اس کا خمس ہوگا۔

اور پھر دوسری جانب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل بھی ہے جو آپ نے فتح خیبر کے موقع پر کیا لیکن ان دونوں باتوں کے باوجود آپ ارضِ سواد کو تقسیم نہیں فرماتے اس کو زمین کے مالکوں کے قبضہ میں رہنے دیتے ہیں اور اُن پر خراج مقرر کر دیتے ہیں۔

اس قسم کے حضرت عمرؓ کے اجتہادات کو دیکھ کر ہی امام ابو حنیفہؒ نے یہ اصول مستنبط کیا کہ ہمارے سامنے جب کبھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی قول یا فعل آئے تو صحابۂ کرام کے عمل کی روشنی میں ہمیں یہ غور کرنا چاہیئے کہ اس کا مناط کیا ہے؟ وہ ہمیشہ کے لئے اور ہر حالت میں واجب العمل ہے یا کسی خاص وقت اور کسی خاص موقع کے لئے ہے۔ چنانچہ اسی بناء پر مفتوحہ زمین کی تقسیم کے متعلق حضرت عمرؓ کے عمل کے پیشِ نظر امام صاحب نے حکم دیا کہ اس معاملہ میں پورا اختیار امام کو ہے وہ چاہے تو مفتوحہ زمین کو تقسیم کرے یا اس کو زمین والوں کے پاس ہی رہنے دے۔ امام صاحب کے برخلاف دوسرے ائمہ مثلاً امام مالک بن انسؒ اور امام شافعیؒ چونکہ ان کی نگاہ اس نکتہ تک نہیں پہنچی، اس پر انہوں نے خلیفۂ دوم کے عمل سے قطع نظر قرآن مجید کی آیت اور عمل نبوی کو ان کے ظاہری عمومی معنیٰ پر قائم رکھتے ہوئے امام صاحب کا خلاف کیا اور فرمایا کہ امام کو کوئی اختیار نہیں ہے۔ اسے بہر حال غنیمت کا پانچواں حصہ اللہ کے لئے مستثنیٰ کر کے باقی مجاہدین پر تقسیم ہی کرنا ہوگا۔

پس اصل مابہ اختلاف اصحابِ حدیث اور اہل الرائے کے درمیان یہ امر تھا کہ اصحابِ حدیث ہر حدیث کو زیادہ سخت جرح و تعدیل کے بغیر قبول کر لیتے تھے اور اس کو اس کے عام متبادر مفہوم پر ہی قائم رکھتے تھے۔ اور ان کے برخلاف۔ اہل رائے روایت کے قبول کرنے میں بحد محتاط تھے اور پھر دوسری روایات و آثار سے اس کو منطبق کرنے کے لئے یہ معلوم کرنے کی بھی کوشش کرتے تھے کہ اس کا منشار حکم کیا ہے؟ اصحاب حدیث اہل الرائے کے اس طریقِ استدلال و استخراجِ حکم کو ایک خاص اصطلاح میں قیاس کہتے تھے اور اس پر اہل الرائے کو مطعون کرتے تھے ورنہ جہاں تک نفس قیاس کا تعلق ہے۔ ظاہریہ کے علاوہ کوئی اس کا منکر نہیں تھا اور نہ ہو سکتا تھا۔

علاوہ بریں امام صاحب اور ارباب روایت میں ایک فرق یہ بھی تھا کہ موخر الذکر حضرات سے اگر کوئی ایسا مسئلہ پوچھا جاتا جس کا حکم وہ صراحتہً قرآن یا حدیث میں نہیں پاتے تھے تو یا تو اس کے متعلق بالکل سکوت اختیار کرتے تھے یا جواب دیتے تھے تو وہ قطعی اور حتمی نہیں ہوتا تھا۔ چنانچہ امام احمد بن حنبلؒ سے بہت سے مسائل میں دو دو روائتیں ملتی ہیں۔ ان کے برخلاف امام صاحب ایک حقیقی مقنن کی حیثیت سے اس نوع کے مسائل میں غور و خوض کرتے تھے۔ اور قرآن و سنت کے اشباہ و نظائر اور ان کے علل و مناط پر قیاس کر کے حتمی حکم بتاتے تھے۔ اس معاملہ میں ان کی جرأت و جسارت کا یہ عالم تھا کہ اگرچہ بعض مواقع پر خود امام صاحب سے بھی لا ادری (میں نہیں جانتا) کہنا ثابت ہے۔ تاہم ایک مرتبہ کسی نے امام اعظم سے کہا کہ

حضرت لا ادری کہنا تو آدھا علم ہے۔ امام صاحب نے فوراً ہنس کر جواب دیا، تو بس! کہنے والے کو چاہیے کہ دو مرتبہ لا ادری کہے تاکہ اس کا علم پورا ہی ہو جائے" اسی تشقیق و تدقیق اور جرأت و دلیری کا نتیجہ ہے کہ احکام کی نوعیت کے اعتبار سے فقہ حنفی جس قدر وسیع ہے کوئی اور فقہ نہیں۔

اب ذرا غور کیجئے تو معلوم ہوتا ہے کہ درحقیقت یہ اختلاف ایک اور چیز کا شاخسانہ تھا۔ بات دراصل یہی تھی جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ امام صاحب کو عراق میں مختلف قوموں کے درمیان رہنے کے باعث اس کا پورا احساس تھا کہ اسلام کو کس طرح غیر عربی قوموں کے لئے اس قابل بنایا جائے کہ وہ اس کو عربوں کی طرح اپنالیں اور اپنے خاص قومی مزاج اور پھر عربوں کے تعصب کی وجہ سے اسلام سے جو ان کو تھوڑا بہت توحش یا احساسِ بیگانگت ہے وہ بالکل فنا ہو جائے محدثین عظام ان امور کا پورا احساس نہیں رکھتے تھے۔ ان کا واسطہ زیادہ تر عربوں سے تھا جو اسلام کے پیغام کو بالکل اپنا چکے تھے اور جس کے طفیل وہ اپنے قدیم حریفوں ایرانیوں اور رومیوں پر حکومت کر رہے تھے۔ یہی مشکلات تھیں جن کا حل پیدا کرنے کیلئے امام اعظمؒ نے غایت دقتِ نظر اور خداداد فہم دینی کے باعث یہ راہ اختیار کی۔ اور کوئی شبہ نہیں کہ یہی وہ راہ تھی جس نے غیر عربی قوموں کے لئے اسلام کی دل پذیری کے دروازے کھول دیئے۔ بعض کوتاہ بیں کہتے ہیں کہ امام اعظمؒ وضع احکام میں غیر محتاط تھے۔ حالانکہ حق یہ ہے کہ عدم احتیاط کی بناء پر نہیں بلکہ امام اعظمؒ نے جو کچھ کیا محض اس لئے کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

نے اسلام کے متعلق جو "الدین یُسْرٌ" فرمایا تھا۔ امام صاحب اسی کو علمی اور قانونی شکل میں ثابت کرنا چاہتے تھے۔ چنانچہ شیخ عبدالوہاب شعرانی نے بالکل بجا فرمایا ہے۔

ثم ان ما سماہ ھذا المعترض قلة احتیاط من الامام ابی حنیفة رضی اللہ عنہ لیس ھو بقلة احتیاط وانما ھو تیسیر وتسھیل علی الامة تبعا لما بلغہ عن الشارع صلی اللہ علیہ وسلم فانہ کان یقول یسروا ولا تعسروا [1]	پھر یہ معترض امام صاحب پر جو بے احتیاطی کا اعتراض کرتا ہے تو یہ بے احتیاطی نہیں ہے بلکہ دراصل تمام امت پر سہولت اور آسانی کرنا ہے کیونکہ امام صاحب کو معلوم تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "تم آسانی کرنا سختی نہ کرنا۔

اسی سلسلہ میں حضرت سفیان ثوری اور بعض اور حضرات نے خوب فرمایا کہ "علماء کے اختلاف کو اختلاف مت کہو بلکہ توسعة العلماء کہو" [2] یعنی جس کو اختلاف کہا جاتا ہے اس کی حقیقت اس کے سوا کچھ اور نہیں ہے کہ ایک عالم کسی مسئلہ میں کتنی وسعت اختیار کرتا ہے اور دوسرا کتنی ؟ حضرت سفیان اور دوسرے محدثین کے اس ارشاد کی روشنی میں غور کیجئے سب سے زیادہ سہولت کس امام کے ہاں ہوگی ؟ بے شبہ یہ اسی امام مجتہد کے

---

[1] المیزان ج ا ص ۶۶ ۔ [2] ایضاً ج ا ص ۶۷ ۔

احکامِ فقہیہ میں زیادہ ہو گی جو قیاس کو ایک مستقل محبت شرعی مانتا ہے اور جس نے اجتہادِ عقلی کو استنباطِ احکام میں دخیل مانا ہے۔ اس بنا پر جہاں تک احکام کے آسان ہونے کا تعلق ہے اس وصف میں کوئی امام امامِ اعظم کا ہمسر نہیں ہو سکتا۔

امام صاحبؒ کے احکام کا دوسرے ائمہ کے احکام کے ساتھ موازنہ و مقابلہ کیا جائے تو یہ فرق صاف نظر آتا ہے اور ایک شخص بیّن طور پر معلوم کر سکتا ہے کہ فقہ حنفی میں کتنی "لچک" ہے جو دوسرے مذاہب میں نہیں ہے۔ علمار کے علاوہ جوار دو خواں حضرت اس سلسلہ میں مفصل معلومات حاصل کرنا چاہیں انھیں مولانا شبلی کی کتاب "سیرت النعمان" کا آخری باب پڑھنا چاہیئے جس میں فقہ حنفی کی خصوصیات سے مفصل بحث کی گئی ہے۔ اسی کتاب میں مولانا ایک مقام پر فقہ حنفی کی مقبولیت پر گفتگو کرتے ہوئے کس بلیغ انداز میں فرماتے ہیں۔

"امام ابوحنیفہؒ میں اس قسم کی کوئی خصوصیت نہیں تھی۔ قریشی اور ہاشمی ہونا تو ایک طرف وہ عربی النسل بھی نہ تھے۔ خاندان میں کوئی شخص ایسا نہیں گذرا تھا جو اسلامی گروہ کا مرجع اور مقتدا ہوتا۔ آبائی پیشہ تجارت تھا اور خود بھی تمام عمر اسی ذریعہ سے زندگی بسر کی۔ کوفہ جو ان کا مقام ولادت تھا گو دار العلم تھا۔ لیکن مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ کا ہمسر کیونکر ہو سکتا تھا۔ بعض اتفاقی اور ناگزیر اسباب سے اربابِ روایات کا ایک گروہ ان کی مخالفت پر کمر بستہ تھا۔ غرض حُسنِ قبول

اور عام اثر کے لئے جو اسباب درکار ہیں وہ بالکل نہ تھے. باوجود اس کے ان کی فقہ کا تمام ممالک اسلامیہ میں اس وسعت اور ترقی کے ساتھ رواج پانا یقیناً اس بات کی دلیل ہے کہ ان کا طریق فقہ انسانی ضرورتوں کے نہایت مناسب اور موزوں واقع ہوا تھا اور بالخصوص تمدن کے ساتھ جس قدر ان کی فقہ کو مناسب اور موزوں واقع ہوا تھا اور بالخصوص تمدن کے ساتھ جس قدر ان کی فقہ کو مناسبت تھی کسی فقہ کو نہ تھی۔ یہی وجہ ہے کہ اور ائمہ کے مذہب کو زیادہ تر انہی ملکوں میں رواج ہوا جہاں تہذیب و تمدن نے زیادہ ترقی نہیں کی تھی"۔ [1]

پھر اسی صفحہ پر آگے چل کر لکھتے ہیں۔

"ایجاد کے زمانہ میں جس قدر کسی فن کی حالت ہو سکتی ہے وہ اس سے زیادہ نہیں ہو سکتی جو امام ابوحنیفہ کے عہد میں فقہ کو حاصل ہو چکی تھی۔ اس مجموعہ میں عبادات کے علاوہ دیوانی، فوجداری، تعزیرات، لگان، مالگزاری شہادت، معاہدہ، وراثت، وصیت اور بہت سے قوانین شامل تھے اس کی وسعت اور خوبی کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ ہارون الرشید اعظم کی وسیع سلطنت جو سندھ سے ایشیائے کوچک تک پھیلی ہوئی تھی۔ انہی اصول پر قائم تھی اور اس عہد کے تمام واقعات و معاملات انہی قواعد کی بناء

---

[1] مطبوعہ معارف پریس ج ۲ ص ۱۹۰، ۱۸۹۔

پر فیصل ہوتے تھے "۔

فقہ حنفی کی یہی وہ شاندار و بے مثال خصوصیت ہے جس پر مولانا عبید اللہ سندھی ایسا زبردست انقلابی مفکر بھی فریفتہ ہے ورنہ آج کل تو انقلابی ہونے کا پہلا زینہ یہ ہے کہ فقہ کی عظمت اور فقہاء کی جلالتِ شان کا انکار کیا جائے۔ دوسرے مرحلہ پر انکارِ حدیث کی نوبت آتی ہے۔ پھر کچھ قرآن میں بھی شکوک و شبہات پیدا ہونے لگتے ہیں اور رفتہ رفتہ اس طرح مذہب کا جوا ہی گردن پر سے اُتار پھینکا جاتا ہے۔ اعاذنا اللہ من شرور انفسنا" مولانا نے جیسا کہ بارہا تقریروں اور تحریروں میں اظہار کیا ہے اور خود اس مجموعۂ افکار میں بھی سرور صاحب نے لکھا ہے۔ مولانا کٹر قسم کے حنفی تھے اور اس پر انھیں فخر بھی تھا۔

اب اس طویل بحث کے بعد لائق ناقد نے مولانا کی نسبت جو کچھ فرمایا تھا اور جسے ہم اس بحث کے آغاز میں ہی نقل کر چکے ہیں آپ اس کو ایک مرتبہ پھر ذہن میں اجاگر کر لیجیے تو آپ یاد کریں گے کہ جناب ناقد نے اس سلسلہ میں دو باتیں کہی ہیں۔

(۱) ہم نہیں سمجھ سکتے کہ مولانا لچک سے کیا مراد لیتے ہیں۔

(۲) پھر اگر لچک کی کوئی تاویل کر بھی لی جائے تو قومی قانون کی کوئی توجیہ نہیں ہوتی۔

لیکن ہم نے اوپر جو کچھ کہا ہے اس کی روشنی میں ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ لچک سے کیا مراد ہے۔ یعنی وہی جس کی تشکیل فقہ حنفی نے کی اور جس کا اعتراف اپنے پرائے سب کو ہے۔ نیز یہ کہ قومی قانون کی کوئی توجیہ نہیں ہوتی؟ تو آپ

کو معلوم ہو ہی گیا کہ اس سے مراد فقہ حنفی ہے جو درحقیقت عجم کے مسلمانوں کا ایک قومی قانون ہے۔ یہ خود ہم اپنی طرف سے نہیں کہہ رہے ہیں بلکہ خود مولانا نے اس کی صاف لفظوں میں تصریح بھی کردی ہے اور یہ تصریح ٹھیک اسی صفحہ پر موجود ہے جہاں سے جناب ناقد نے مولانا کی عبارت نقل کی ہے۔ مگر اس کے باوجود فرماتے ہیں کہ قومی قانون کی توکوئی توجیہ ہو ہی نہیں سکتی۔ سبحان اللہ!

وہ مجھ سے کہتے ہیں میری مان جائیے   اللہ تیری شان کے قربان جائیے

مولانا نے اس قومی قانون کی نسبت تین[1] باتیں بیان کی ہیں۔

(۱) یہ قانون وہی مقصد پورا کرے جو عربی قانون کا ہے۔

(۲) یہ قانون قومی زبان میں ہو۔

(۳) عربی قانون قومی رسم و رواج میں منتقل کیا گیا ہو۔

پہلی دو باتیں تو ایسی ہیں کہ ان پر ہمارے مکرم دوست کو بھی اعتراض نہ ہوگا۔ اب رہی تیسری بات تو اس کے متعلق گذارش یہ ہے کہ فقہ حنفی کے متعلق مولانا کا تخیل یہی ہے کہ اس میں قومی رسم و رواج کا اثر پایا جاتا ہے لیکن اگر مولانا کا یہ فرمانا کوئی گناہ ہے تو میں کہوں گا کہ

ایں گناہیست کہ در شہر شما نیز کنند

مولانا اس جرم کے تنہا مرتکب نہیں ہیں بلکہ آپ سے پہلے مصر اور ہندوستان کے جید علماء بھی یہی لکھ چکے ہیں۔ ہم ذیل میں تین علماء کی شہادت نقل کرتے ہیں۔ سب سے پہلے شبلی مرحوم کی شہادت سنئے۔ فرماتے ہیں۔

---

[1] ملاحظہ فرمائیے مولانا کی وہ عبارت جو ہم نے شروع میں نقل کی ہے۔

ایک مقنن جب کسی ملک کے لئے قانون بناتا ہے تو ان تمام احکام اور رسم و رواج کو سامنے رکھ لیتا ہے جو اس ملک میں اس سے پہلے جاری تھے۔ ان میں سے بعض کو وہ بعینہ اختیار کرتا ہے۔ بعض میں ترمیم و صلاح کرتا ہے۔ بعض کی بالکل مخالفت کرتا ہے۔ بے شبہ امام ابو حنیفہؒ نے بھی ایسا ہی کیا ہوگا۔ لیکن اس حیثیت سے وہ رومن لا کی بہ نسبت ایران کے قانون سے زیادہ مستفید ہوتے ہوں گے۔ کیونکہ اولاً تو وہ خود فارسی النسل تھے اور ان کی مادری زبان فارسی تھی۔ دوسرے ان کا وطن کوفہ تھا اور وہ فارس کے اعمال میں داخل تھا۔ غرض یہ امر بہرحال قابل تسلیم ہے کہ امام صاحب کو فقہ کی توضیح میں ان قواعد اور رسم و رواج سے ضرور مدد ملی ہوگی جو ان میں رائج تھے۔" [1]

شاہ فواد کے ایما سے مصر کے مستند علماء کی ایک جماعت نے کئی جلدوں میں مذاہب اربعہ کے فقہ کو مرتب کر کے شائع کیا ہے۔ اس کتاب کے حوالے اسی مضمون میں کئی جگہ آ چکے ہیں۔ استاذ عبدالوہاب خلاف جنہوں نے اس کتاب کا مقدمہ لکھا ہے وہ تو اس عجمی اثر کو فقہ حنفی ہی نہیں بلکہ پورے فقہ اسلامی تک ممتد مانتے ہیں چنانچہ لکھتے ہیں۔

"اسلام کی وسیع فتوحات کے باعث صحابۂ کرام جن میں محدثین و فقہا بھی تھے مختلف ملکوں میں پھیل گئے ان ملکوں میں سے ہر ایک ملک کی الگ

---

[1] سیرت النعمان ج ۲ ص ۲۰۹

الگ اپنی عادات اور معاملات تھے جو جزیرۃ العرب میں معروف نہیں تھے ان لوگوں کا ایک مستقل مالی اور سیاسی و معاشی نظام تھا، ایران میں جو عادات و نظامات تھے وہ ایرانی تہذیب اور ان کے قانون کا نتیجہ تھے اسی طرح شام اور مصر میں جو عادات و قوانین رائج تھے ان کی تخلیق میں رومن لا کا دخل تھا۔ اس کے برخلاف جزیرۃ العرب کی زندگی بالکل سادہ اور اس قسم کے طمطراق سے الگ تھلگ تھی۔ صحابۂ کرام ان ملکوں میں آکر نئے حالات و معاملات سے دوچار ہوئے تو اب ان کو اس کے سوا کوئی چارہ نہیں تھا کہ جن مسائل کا ذکر صراحۃً قرآن و سنت میں نہیں تھا ان کے بارہ میں اجتہاد کریں اور اپنی رائے سے کام لیں۔ لیکن یہ رائے ھوئی نہیں تھی بلکہ وہ رائے ہوتی تھی جس کو قبول کرنے کی شہادت خود قرآن و حدیث نے دی ہو۔ بایں ہمہ یہ ضرور ہے کہ مجتہدین کی آرا کسی حد تک اس ماحول سے متاثر ہوئی ہیں جس میں یہ حضرات تشریف فرما تھے چنانچہ علماء عراق مسائل مجتہد فیہا میں اہل عراق کی ان مالوف عادتوں سے متاثر ہوئے جو عرصۂ دراز سے ان میں رواج پذیر تھیں۔ اسی طرح شام اور مصر کے مجتہدین ان ملکوں کے عادات و ارتفاقات اور اُن کے قومی و ملکی قوانین سے متاثر ہوئے جو رومن لا کا نتیجہ تھے اور ہونا بھی یہی چاہیئے تھا۔ کیونکہ اسلام اس لئے نہیں آیا کہ وہ لوگوں کی ان تمام چیزوں کو یک قلم ساقط کر دے جو ان کے اخلاق اور تمدن سے تعلق رکھتی ہوں یا ان کے قومی رسم و رواج میں شامل ہو۔ اسلام کا عمل یہ ہے کہ وہ ایسے مواقع پر

وہاں کی تمام عادتوں اور رسومات کا جائزہ لیتا ہے اور پھر بعض چیزوں کو بعینہا باقی رکھتا ہے۔ بعض کی بالکل مخالفت کرتا ہے اور بعض میں تہذیب وتنقیح کر دیتا ہے۔"

اس کے بعد فاضل موصوف نے بہ طور استدلال وہی چیزیں لکھی ہیں جو ہم حضرت شاہ ولی اللہ الدہلوی کے حوالے سے پہلے لکھ آئے ہیں اور اس کے بعد پھر تحریر کرتے ہیں۔

وھذا یفسر لنا الصلۃ التی وجدت بین القانون الرومانی والفقہ الاسلامی فقد وجد القانون الرومانی فی کثیر من احکامہ متفقا مع ما قالہ الفقہاء	اور اس سے اس تعلق پر روشنی پڑتی ہے جو رومن لا اور اسلامی فقہ کے درمیان موجود ہے۔ کیونکہ رومن لا کے بہتیرے احکام ایسے ہیں جو اقوال فقہا کے ساتھ متفق ہیں۔

اس بیان سے بعض لوگوں کو غلط فہمی ہو سکتی تھی۔ اس لئے فاضل موصوف نے اس کی بھی گنجائش باقی نہیں رکھی ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں۔

"بعض محققین کو اس بنا پر یہ خیال ہو گیا ہے کہ رومن لا بھی اسلامی فقہ کا ایک ماخذ ہے حالانکہ یہ بالکل غلط ہے۔ کیونکہ مجتہدین صحابہ و تابعین اور دوسرے فقہاء اسلام کے سامنے قرآن وحدیث کے علاوہ کوئی اور دوسری چیز نہیں تھی بلکہ دراصل بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے احکام نازل فرما دیئے ہیں جو ہر زمانہ اور ہر جگہ کے لئے قابلِ عمل ہیں لیکن ان

احکام میں سے بعض تو منصوص ہیں اور بعض قواعد عامہ ہیں جن پر کسی قوم کے قومی عادات و رسوم اور حالات و ظروف کو منطبق کیا جا سکتا ہے۔"

علاوہ بریں مصر کے مشہور فاضل الاستاذ احمد امین نے بھی یہی بات ذرا تفصیل سے بیان کی ہے۔ چنانچہ اسی سلسلہ میں وہ لکھتے ہیں۔

"جب یہ مختلف قومیں اسلام میں داخل ہو گئیں اور ائمہ متفرق شہروں میں آباد ہو گئے تو اب ان قوموں کے ملکی و قومی عادات و خصائل اور رسم و رواج ان ائمہ پر پیش کئے گئے۔ چنانچہ عراق کے معاملات جن میں ایرانی اور نبطی وغیرہ عادات شامل تھے۔ امام ابوحنیفہؒ اور ان کے امثال پر پیش کئے گئے اور اسی طرح شام کے معاملات جن پر رومن لا کا اثر تھا امام اوزاعی اور یہاں کے دوسرے ائمہ اسلام پر۔ اور مصر کے معاملات جو رومن اور قانونِ مصر دونوں کے زیر اثر تھے۔ حضرت لیث بن سعدؒ اور امام شافعیؒ وغیرہ پر پیش کئے گئے۔ علیٰ ہذا القیاس۔ اس صورت میں ان ائمہ اسلام کا عمل یہ تھا کہ انہوں نے ان عوائد و عادات کو "تسلیم" کر لیا۔ یعنی قواعد اسلام کے پیش نظر ان امور و مسائل میں غور و خوض کیا۔ اور پھر بعض چیزوں کو باقی رکھا بعض کا بالکل انکار کر دیا۔ اور بعض کو معتدل کر دیا۔ اور کوئی شبہ نہیں کہ یہ ایک وسیع دروازہ ہے جس سے شریعت بڑھتی اور پھولتی پھلتی ہے۔" ؎

؎ ضحی الاسلام ج ۲ص ۱۶۴ و ۱۶۵

مولانا شبلی اور علمائے مصر کے ان بیانات کو پڑھئے اور پھر مولانا سندھی نے قومی قانون کی تشریح میں جو کچھ کہا ہے اس کا مطالعہ کیجئے تو صاف معلوم ہوگا کہ مولانا بھی اس حد سے آگے نہیں بڑھے ہیں، ورنہ جس شخص کو ٹرکی اور ماسکو سے اس درجہ متاثر اور مرعوب بتایا جاتا ہے اس کے قلم اور زبان سے کبھی تو یہ نکلنا چاہیئے تھا کہ "ترکوں نے بہت اچھا کیا کہ سوئیزرلینڈ کے قانون کو اپنا قانون بنا لیا۔" بات دراصل یہی ہے کہ مولانا جب قومی قانون کا لفظ بولتے ہیں تو اس سے ان کی مراد کوئی غیر قرآنی اور غیر اسلامی قانون نہیں ہوتا۔ بلکہ خصوصاً فقہ حنفی اور عموماً دوسرے مذاہبِ فقہ مراد ہوتے ہیں جن میں قومی و ملکی عادات و رسوم کو شریعتِ اسلام کے مطابق کیا گیا ہو چنانچہ صاف صاف فرماتے ہیں۔

"عربوں کے علاوہ غیر عرب قومیں بھی مسلمان ہوگئیں تو قرآن کی عمومی تعلیم اور اس کی حجازی تعبیر کی روشنی میں فقہ کے دوسرے مذاہب وجود میں آئے۔ اب اسلام ایک قوم تک محدود نہ رہا تھا بلکہ دنیا کی دوسری بڑی بڑی قومیں بھی مسلمان ہو چکی تھیں، اس لئے ہر قوم اور ہر ملک میں وہاں کے خاص حالات اور طبعی رجحانات کے مطابق فقہ کے مذاہب بنے۔" (ص ۲۴۳)

اس موقع پر یہ بھی یاد رکھنا چاہیئے کہ بے شبہ مولانا کٹر حنفی تھے لیکن ان میں جمود بالکل نہیں تھا۔ وہ یہ چاہتے تھے کہ جس طرح دوسری صدی ہجری کے اوائل میں علمائے عراق اور دوسرے فقہا نے اس زمانہ کے حالات کے پیش نظر قرآن اور سنت کی روشنی میں ایک مجموعہ احکام و مسائل

مرتب کیا۔ اسی طرح انھیں خطوط پر اب ہندوستان کے علماء کو جدید مسائل کو حل کرنے کے لیے ایک مجموعۂ احکام مرتب کرنا چاہیئے

یہی وجہ ہے کہ مولانا دہلی کو ہندوستان کا بغداد یا دمشق کہتے ہیں اور موجودہ زمانہ کے حالات کا جو مختلف قوموں کی باہمی معاشرت و یکجائی کی وجہ سے پیدا ہو گئے ہیں۔ اس عہد کے حالات سے مقابلہ کرتے ہیں۔

محترم ناقد نے مولانا کی یہ عبارت بھی (معارف ص ۱۸۰) نقل کی ہے اور اس پر بھی ان کا وہی ریمارک ہے جو وہ اندھا دھند مولانا کے ہر بیان پر کرتے آئے ہیں یعنی "ایک قومی نعرہ اور سُن لیجیے، نعرہ ہے تو وطن پرستانہ مگر زبان علم و حکمت کی اختیار کی گئی ہے"۔ یا للعجب!

ہر ایک بات پہ کہتے ہو تم کہ تو کیا ہے
تمہیں کہو کہ یہ اندازِ گفتگو کیا ہے

"جدید تدوین احکام اسلام" کے متعلق مولانا کا یہ خیال نیا نہیں۔ آج ہر ایک روشن خیال اور بیدار مغز عالم اس ضرورت کو بڑی شدت سے محسوس کر رہا ہے، حکیم شرق ڈاکٹر محمد اقبال مرحوم اس کام کو اسلام کی سب سے زیادہ اہم خدمت سمجھتے تھے۔ چنانچہ ۱۹۲۷ء میں حضرت الاستاذ مولانا سید محمد انور شاہ الکشمیری رحمتہ اللہ علیہ دیوبند سے الگ ہوئے اور ڈاکٹر صاحب کو اس کا علم ہوا تو انہوں نے خود مجھ سے لاہور میں فرمایا تھا کہ میں تو شاہ صاحب کی اس علیحدگی سے بہت خوش ہوا۔ کیونکہ اب وہ وہ کام کر سکیں گے جس کی اس زمانہ میں سب سے زیادہ ضرورت ہے

اس کے بعد فرمایا کہ ایک چیز میں جانتا ہوں، اسے شاہ صاحب نہیں جانتے اور ایک چیز شاہ صاحب جانتے ہیں اور میں اس میں دستگاہ نہیں رکھتا اب میں کوشش کروں گا کہ کسی طرح حضرت شاہ صاحب لاہور میں مستقل قیام فرمائیں۔ پھر میں ان کو بتلاؤں گا کہ موجودہ زمانہ کے مقتضیات و مسائل کیا ہیں؟ اس کے بعد شاہ صاحب کا کام ہوگا کہ وہ ان کا اسلامی حل بتائیں اس طرح میں اور شاہ صاحب دونوں مل کر کام کریں گے۔

ڈاکٹر صاحب مرحوم حضرت شاہ صاحبؒ سے غایت درجہ عقیدت و ارادات رکھتے تھے۔ اور خود حضرت شاہ صاحب بھی ڈاکٹر صاحب کے علم و فضل اور ان کے اسلامی جذبات کی بڑی قدر کرتے تھے۔ دونوں میں باہمی خط و کتابت کا سلسلہ بھی جاری تھا اور کئی مرتبہ راقم الحروف کو بھی درمیان میں سفارت کا کام انجام دینا پڑا ہے۔ ہمیں معلوم ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے اس ارشاد اور خواہش کے مطابق حتی الوسع بڑی کوشش کی مگر حالات ایسے پیش آئے کہ حضرت شاہ صاحب لاہور کو اپنا مقام نہ بنا سکے ڈاکٹر صاحب نے ان خیالات کا اظہار انگریزی کے چھٹے لکچر میں بھی کیا ہے اور اس میں مشورہ دیا ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے طریق اجتہاد کے مطابق ہی کام کرنا چاہیئے۔ [1]

---

[1] The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam 161, 162

سنت

اس بحث کے ذیل میں جناب ناقد نے یہ خیال بھی ظاہر کیا ہے کہ "مولانا کے نزدیک سُنت میں بھی تبدیلی ہو سکتی ہے" (ص ۱۷۷) حالانکہ یہ بھی ایک مغالطہ ہی ہے۔

اصل بات یہ ہے کہ مولانا بعض محدثین کی طرح اوّل تو حدیث اور سُنت میں فرق کرتے ہیں[1] اور پھر سنت میں بھی اس بات کا فرق کرتے ہیں کہ بعض سنن تشریعی ہیں اور بعض غیر تشریعی۔ مولانا نے یہ فرق و امتیاز قائم کر کے کسی بدعت کا ارتکاب نہیں کیا بلکہ حضرت عمرؓ کے اجتہادات، امام ابو حنیفہؒ اور دوسرے ائمہ کا طریق اجتہاد سب اسی بات کی دلیل ہیں۔ اسی بنا پر حضرت شاہ صاحبؒ دہلوی فرماتے ہیں۔

---

[1] ملاحظہ فرمایئے مقدمۃ المسوی ص ۱۵۔

"بعض احادیث وہ بھی ہیں جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ان اعمال و اقوال کا ذکر ہے جو آپ سے عادۃً اور اتفاقاً صادر ہوئے ہیں عبادۃً اور قصداً نہیں ہوئے اور بعض وہ احادیث ہیں جن میں کسی مصلحتِ جزئی کی رعایت ملحوظ رکھی گئی ہے۔ یہ تمام اُمت کے لئے لازم نہیں ہیں"۔ [۵]

اس نوع کی سنن کے علاوہ جو اور سُنن ہیں اور تشریعی ہیں ان میں بھی دو قسم کے سُنن ہیں۔

(۱) ایک وہ جن کا حکم قرآن کے احکام کی طرح ابدی اور دوامی ہے یہ وہ سنن ہیں جن میں قرآن مجید کے مجمل احکام کی تبیین کی گئی ہے۔ مثلاً صلوٰۃ صوم۔ زکوٰۃ اور حج وغیرہ سے متعلق احادیث ان سنن کے احکام ہر زمانہ اور ہر مکان کے لئے ہیں یہ نہیں ہو سکتا کہ کوئی شخص نماز، روزہ اور زکوٰۃ و حج کی حقیقت ان احادیث سے الگ ہو کر متعین کرے۔

(۲) ان کے علاوہ بعض سنن و احادیث وہ ہیں جن میں احکام تابیدی بیان نہیں کئے گئے ہیں۔ مثلاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ کے اسیروں کو کبھی غلام بنایا، کبھی معاوضہ لے کر آزاد کر دیا اور کبھی انھیں یوں ہی آزادی دے دی تو ظاہر ہے کہ اس نوع کے احکام ابدی نہیں ہیں بلکہ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ امام کو اختیار ہے۔ وہ اسیرانِ جنگ کے

---

[۵] حجۃ اللہ البالغہ ج ا ص ۱۰۲۔

ساتھ چاہے یہ معاملہ کرے یا وہ کسی ایک حکم کو یہ نہیں کہا جا سکتا کہ بس وہی ہمیشہ قائم رہے گا۔

اس تنقیح کے بعد اب مولانا کے افکار سنت کے متعلق پڑھئے تو خود مولانا کے الفاظ میں مولانا کے نزدیک سُنت کی حقیقت یہ ثابت ہوگی۔

(۱) "ہمارے نزدیک حدیث یا سُنت اس زندگی کی تصویر پیش کرتی ہے جو قرآن کی تعلیمات کی بدولت وجود میں آئی۔ اب اگر قرآن کو اس کے عملی نتیجہ سے الگ کرکے پڑھئے تو ذہنی پریشانی اور انتشار کے سوا کچھ حاصل نہ ہوگا۔" (ص ۲۴۵)

(۲) "حدیث دراصل قرآن سے مستنبط ہے اور فقہ حدیث سے مستنبط کی گئی ہے۔" (ص ۲۴۲)

جیسا کہ گذر چکا ہے مولانا فقہ کے مذہب اربعہ کو درست و ٹھیک مانتے ہیں۔ لیکن اب سُنئے کہ مولانا کے نزدیک بھی فقہ کے ان مذہب کے اصل بنیاد حدیث پر ہی ہے فرماتے ہیں۔

"موطا امام مالک ایسی مرکزی کتاب ہے جس پر تمام فقہا اور محدثین متفق ہیں" (ص ۲۴۴)

"یہی سارے فقہی مذاہب کی اصل ہے۔" (ص ۲۴۴)

ایک جگہ فرماتے ہیں۔

"قرآن کی عمومی تعلیم اور اس کی حجازی تعبیر کی روشنی میں فقہ کے دوسرے مذاہب وجود میں آئے" (ص ۲۴۲)

پھر اور آگے چل کر فرماتے ہیں۔

"آگے چل کر جب دوسری قومیں مسلمان ہوئیں تو انہوں نے مؤطا کی مدد سے اپنے اپنے ملک کے لئے اور فقہی قوانین بنائے اور جہاں کہیں مناسب سمجھا اپنی قومی خصوصیات کی وجہ سے اس میں تبدیلیاں بھی کیں۔" (ص ۲۴۷)

ان تمام متفرق بیانات سے یہ بالکل صاف ظاہر ہوتا ہے کہ سنت من حیث المجموع مولانا کے نزدیک بھی حجت اور اصل دین و اساس تشریع ہے رہا مولانا کا یہ فرمانا کہ "اس میں تبدیلیاں بھی کیں" یا سنت کو تمہیدی قانون کہنا تو کوئی شبہ نہیں کہ اس سے مراد تمام سنن نہیں ہیں بلکہ صرف وہ سنن ہیں جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عرب کے خاص حالات کے پیش نظر کسی وقتی مصلحت کی بناء پر احکام ارشاد فرمائے تھے اور بعد میں حضرت عمرؓ وغیرہ دقیق النظر صحابہؓ نے اور ان کے بعد امام ابوحنیفہؒ ایسے مجتہدین نے تنقیح کر کے ان کی اصل نوعیت بتادی۔ مثلاً تقسیم ارض مفتوحہ غسل جمعہ، عورتوں کا مسجدوں میں عیدین کے لئے جانا۔ ام ولد کی بیع۔ نماز تراویح۔ تعین جزیہ تشخیص خراج وغیرہ۔ اس نوع کی احادیث و سنن کے متعلق مولانا یہ فرماتے ہیں کہ یہ سب روایتیں صحیح ہیں۔ لیکن ان میں جو احکام بیان کئے گئے ہیں وہ ابدی نہیں ہیں۔ البتہ ان سے یہ ضرور معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کے قانون کو بنیاد قرار دے کر اس زمانہ کے حالات کے پیش نظر اس قرآنی قانون کو

کس طرح عملی شکل دی اور اس سے کس طرح ایک "حجازی" سوسائٹی قائم کی۔ مولانا اسی کتاب میں صاف لفظوں میں فرماتے ہیں کہ جو شخص قرآن کو سُنت کے بغیر سمجھنا چاہتا ہے وہ اپنے مقصد میں کامیاب نہیں ہو سکتا۔ اس طرح بجائے سمجھنے کے وہ دماغی انتشار میں مبتلا ہو جائے گا۔

پس کوئی شبہ نہیں کہ مولانا سُنت سے وہی عقیدت رکھتے ہیں جو ایک صحیح العقیدہ مسلمان کو ہونی چاہیئے اور اسی بنا پر محدثین کی کوششوں کے بڑے شکر گذار اور مداح ہیں۔

البتہ سنت کے سلسلہ میں مولانا کی تقریر سے ایک یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ مولانا کے نزدیک موطا امام مالک کا مرتبہ صحیح بخاری سے بھی اونچا ہے۔ تو اس میں شک نہیں کہ مولانا کا یہ خیال محدثین کرام کی اکثریت کے فیصلہ کے خلاف ضرور ہے لیکن مولانا اس میں منفرد نہیں بعض جلیل القدر ائمہ حدیث بھی اسی کے قائل ہیں۔ لما لایخفی علی من لہ بصیرۃ فی علم الحدیث۔

پھر موطا امام مالکؒ کی عزیت و برتری کی جو وجہ مولانا نے بیان کی ہے وہ اسکی اسانید کا "سلاسل زریں" ہونا ہے اور کوئی شبہ نہیں کہ یہ امام مالک رحمۃ اللہ کا ایک ایسا وصف خاص ہے جس میں ارباب صحاح ستہ میں کوئی ان کا ہمسر نہیں ہو سکتا۔

بہرحال مولانا کے موطا امام مالک کو صحیح بخاری سے بھی افضل و برتر ماننے سے ہمارے ان دوستوں کو ضرور عبرت ہونی چاہیئے۔ جو یوں کہتے ہیں کہ مولانا حنفی تھے کبھی تو محض اپنی عجمیت پرستی کی وجہ سے یعنی اسلیئے کہ امام ابو حنیفہؒ عربی نہیں بلکہ عجمی تھے۔ انکو سوچنا چاہیئے کہ امام بخاری عجمی بھی تھے اور امام مالکؒ خالص عربی۔ پھر مولانا موطا امام مالکؒ کو صحیح بخاری پر کیوں فوقیت دیتے۔

احکامِ قرآن کی ابدیت

محترم ناقد برسبیل ترقی فرماتے ہیں۔

"سنت مولانا کے نزدیک حجازی یا مدنی سوسائٹی کی ترجمان ہے اس لئے اس میں تبدیلی ہو سکتی ہے۔ یہ نظرِ عنایت سنت پر ہی بس نہیں کرتی بلکہ اس کے بعد ایک قدم آگے بڑھ کر وہ قرآن کے احکام کو بھی ابدی اور عالمگیر نہیں مانتے"۔ (معارف ص ۱۷۰)

یہ تو ہے ناقدانہ دعویٰ۔ اب اس کی دلیل سنئے۔ اس کے لئے ہمارے لائق دوست سرور صاحب کی حسب ذیل عبارت نقل کرتے ہیں۔

"مولانا کے نزدیک بھی قرآن میں کہیں کہیں جو احکام ہیں وہ دراصل ایک مثال کی حیثیت رکھتے ہیں، ان احکام کو اپنی خاص شکل میں ابدی اور عالمگیر ماننا صحیح نہیں۔ عرب کے خاص حالات میں قرآن کے عمومی پیغام کو صرف ان احکام کے ذریعہ ہی عملی صورت دی جا سکتی تھی"۔ (ص ۲۵۴

اس بحث میں پہلی بات ملاحظہ کے قابل تو یہ ہے کہ مولانا کے بیان میں صاف صاف "کہیں کہیں" کا لفظ موجود ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر قرآن کے بعض احکام اپنی خاص شکل میں ابدی اور عالمگیر نہیں بھی ہیں تو وہ "کہیں کہیں" ہی ہیں۔ یعنی شاذ و نادر کا حکم رکھتے ہیں۔ اور "النادر کالمعدوم"۔ لیکن لائق ناقد نے اس کو عام اور مطلق کر دیا۔ اور یہ سمجھ بیٹھے کہ "مولانا قرآن کے احکام کو بھی ابدی اور عالمگیر نہیں مانتے"۔

اب رہی یہ بات کہ جناب ناقد کے بیان سے قطع نظر خود مولانا کا یہ بیان کہاں تک صحیح ہے؟ تو گذارش یہ ہے کہ مولانا نے "کہیں کہیں" کی تفصیل نہیں کی، اور نہ یہ بتایا کہ وہ احکام کون سے ہیں۔ البتہ احکام اور تفسیر و حدیث کی کتابوں کے مطالعہ سے یہ ضرور ثابت ہوتا ہے، کہ قرآن مجید میں بعض احکام ایسے یقیناً ہیں جن کا مفہوم اگرچہ عام ہے لیکن بایں ہمہ بعض بعض اجلہ صحابہؓ نے ان کو ایک خاص وقت اور ایک مخصوص حالت کے ساتھ مختص مانا ہے۔ مثلاً قرآن مجید میں مصارفِ زکوٰۃ کے بیان میں ہے۔

انما الصدقت للفقراءِ و	زکوٰۃ صرف حق ہے مفلسوں اور
المساکین والعٰملین علیھا و	محتاجوں کا اور زکوٰۃ کے کام پر جانے
المولفۃِ قلوبھم	والوں کا اور جن کا دل پرچانا منظور ہو۔

اس آیت میں غور کیجئے کلمہ حصر (انما) کے ساتھ جن لوگوں پر زکوٰۃ کی رقم خرچ ہونی چاہیئے ان کی تعیین و تشخیص کی جاتی ہے اور اس فہرست میں مولفۃ القلوب کو بھی شامل رکھا جاتا ہے۔ جہاں تک قرآن مجید کے سیاق و

سباق کا تعلق ہے اس معاملہ میں وقت اور زمان کی کوئی قید نہیں ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس کے باوجود بعض خاص خاص صحابہ جن میں حضرت عمرؓ کو سرفہرست سمجھنا چاہیئے۔ ان کی رائے یہی تھی کہ "تالیف قلب کے لئے زکواۃ کی رقم کا بعض لوگوں پر خرچ کرنا صرف اس وقت تک کے لئے جائز تھا جب تک مسلمان گنتی میں کم، اور طاقت میں کافروں کے بالمقابل کمزور تھے۔ لیکن فتح مکہ کے بعد جب اسلام کی عظمت اور مسلمانوں کی شوکت و قوت ناقابلِ زوال بنیادوں پر قائم ہو گئی تو اب اس کی اجازت نہیں ہو سکتی کہ زکواۃ کی رقم کا کوئی حصہ بھی تالیفِ قلب کی غرض سے کسی پر خرچ کیا جائے۔

حضرت عمرؓ اس معاملہ میں کس درجہ متشدد اور اپنی اس رائے میں کس قدر مضبوط تھے اس کا اندازہ اس واقعہ سے ہو سکتا ہے کہ عینیہ بن حصن اور اقرع بن حابس یہ دونوں شخص مولفۃ القلوب میں سے تھے۔ جن کو ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم زکواۃ یا مالِ غنیمت میں سے ایک حصہ دلوا چکے تھے۔ جس پر قریش اور انصار کو ناگواری بھی ہوئی تھی۔ "آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد حضرت ابوبکرؓ کے عہد خلافت میں ایک دفعہ یہ دونوں خلیفہ اولؓ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور درخواست کی کہ ہمارے نزدیک ایک شور زمین ہے جس میں نہ گھاس اُگتی ہے اور نہ اس سے کوئی اور نفع حاصل کیا جا سکتا ہے۔ اگر آپ مناسب خیال فرمائیں تو وہ زمین ہم دونوں کو دیدیجئے" حضرت ابوبکرؓ نے اس درخواست کو قبول فرمایا اور زمین ان دونوں کے نام لکھدی اور خود اپنی شہادت پروانۂ جاگیر پر ثبت بھی فرما دی۔

اب یہ لوگ اس دستاویز کو لے کر حضرت عمرؓ کے پاس آئے تاکہ آپ بھی اس پر اپنی تصدیق ثبت کر دیں۔ عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے دستاویز کا مضمون پڑھا تو فرطِ غضب سے ان لوگوں کے ہاتھ سے چھین لی پھر اس پر تھوکا اور اس طرح جو کچھ دستاویز میں لکھا تھا اسے حرفِ غلط کی طرح مٹا دیا۔ یہ لوگ سچے اور پکے مسلمان تو تھے نہیں۔ حضرت عمرؓ کی اس حرکت پر برافروختہ ہو گئے اور شانِ فاروقی میں بدتمیزی اور گستاخی سے پیش بھی آئے۔ لیکن احکام و نصوص اسلام کے محرم خاص کے سامنے ان کی کیا پیش جا سکتی تھی حضرت عمرؓ نے ان کو ڈانٹ پلاتے ہوئے فرمایا "ہاں یہ صحیح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تم دونوں کے قلب کی تالیف فرماتے تھے مگر اسلام اسوقت تک سرفراز نہیں ہوا تھا۔ اب اللہ نے اسلام کو اس طرح کی چیزوں سے بے نیاز کر دیا ہے۔ تم جاؤ اور اب جو کچھ تم کر سکتے ہو کر دیکھو۔"

یہ روایت یہیں پر ختم ہو جاتی ہے۔ ابو بکر جصاصؒ اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ حضرت ابو بکرؓ نے اپنے فیصلہ کے خلاف حضرت عمرؓ کے اس فعل پر خاموشی اختیار فرمائی اور آپ نے کوئی باز پرس نہیں کی۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ حضرت ابو بکرؓ کا خیال بھی یہی تھا کہ اسلام کی سرفرازی اور سربلندی کے بعد اب مولفۃ القلوب کو کوئی حصہ نہیں ملنا چاہیئے۔ لیکن قرآن میں حکم عام تھا کسی خاص زمانہ سے اس کی تخصیص نہیں کی تھی، اس بنا پر آپ اجتہاد کی گنجائش نہیں پاتے تھے اور اسی وجہ سے آپ نے ان دونوں کی درخواست پر زمین ان کے نام لکھ دی تھی۔ لیکن بعد میں حضرت

عمرؓ کا فعل دیکھ کر آپ کو تنبہ ہوا اور آپ حضرت عمرؓ کے ہم خیال و ہم رائے ہو گئے"۔ [1]

اسی بنا پر جابر بن عامر کا بیان ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں مولفۃ القلوب کو حصے دلائے جاتے تھے مگر

فلما استخلف ابوبکر انقطع الرُّشا۔ [2] — جب ابوبکر خلیفہ ہو گئے تو یہ "پر جاری" رقموں کا سلسلہ ختم ہو گیا۔

اسی طرح قرآن مجید میں ایک آیت ہے

من کان یرید حرث الاخرۃ نزد لہ فی حرثہ ومن کان یُرِیدُ حَرۡثَ الدُّنیا نوتہٖ منہا ومالہ فی الاخرۃ من نصیب۔ — جو لوگ آخرت کی کھیتی کا ارادہ کرتے ہیں ہم ان کے لئے اس کھیتی میں اضافہ کر دیتے ہیں اور جو لوگ دنیا کی کھیتی کا ارادہ کرتے ہیں ہم ان کو وہ دیتے ہیں اور آخرت میں ان کا کوئی حصہ نہیں ہوتا۔

---

[1] احکام القرآن ج ۳ ص ۵۳ ا [2] ایضاً

ممکن ہے کسی کو یہ خیال ہو کہ آیت میں ذکر تو مصارفِ زکوٰۃ کا ہے اور حضرت عمرؓ کے فعل کا تعلق زکوٰۃ کی رقم سے ہے نہیں تو یہ واضح رہنا چاہیئے کہ صاحب احکام القرآن نے حضرت عمرؓ کا یہ اثر اسی مصارف زکوٰۃ والی آیت کے ماتحت نقل کیا ہے اور اس روایت ان فقہا کے استدلال میں پیش کیا ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد اب مولفۃ القلوب کو مصارف زکوٰۃ میں شامل نہیں مانتے۔

اس آیت کا عموم مفہوم اس بات کا اقتضاء کرتا ہے کہ نماز پڑھانے اور قرآن وحدیث کی تعلیم دینے پر معاوضہ لینا بالکل ناجائز ہونا چاہیے۔ چنانچہ اسی آیت سے استدلال کر کے علماء متقدمین نے اس کا فتویٰ دیا بھی ہے۔ ابوبکر جصاصؒ اس آیت کو نقل کر کے لکھتے ہیں۔

ومن اجل ذالک قال اصحابنا	اسی وجہ سے ہمارے علماء نے کہا ہے کہ
لا یجوز الاستیجار علی الحج و	حج نماز اور تعلیم قرآن اور دوسرے افعال جنکی
فعل الصلوٰۃ وتعلیم القرآن	شرط یہ ہے کہ ہم ان کو اللہ کا تقرب حاصل
وسائر الافعال التی شرطہا ان	کرنے کے لئے کریں ان میں سے کسی پر
نفعل علی وجہ القربۃ[1]	اُجرت لینی جائز نہیں ہے۔

لیکن جب متاخرین فقہاء نے دیکھا کہ اگر امامت نماز اور تعلیم قرآن پر اُجرت لینے کو ممنوع کرنے سے سخت دشواری پیش آنے کا اندیشہ ہے اور بڑا اس کا بھی ہے کہ اگر علماء دوسرے ذرائع سے روپیہ کمانے میں مصروف ہو گئے تو کہیں یہ سلسلۂ خیر بالکل منقطع نہ ہو جائے، تو اب ان حالات کے ماتحت ان کو تعلیم قرآن وغیرہ پر اُجرت لینے کے جواز کا فتویٰ دینا پڑا چنانچہ حافظ ابن قیمؒ نے (اعلام الموقعین ج ۳ میں) یہ اور اس قسم کے اور دوسرے مسائل پر تفصیل سے بحث کی ہے۔

اگر احکام فقہیہ کا تتبع کیا جائے تو ایک دو نہیں اس قسم کے احکام

---

[1] احکام القرآن ج ۱ ص ۵۴۲

بکثرت ملیں گے کہ قرآن وحدیث سے ان کی عمومیت متبادر ہوگی مگر فقہار نے ان کو ایک خاص زمانہ اور وقت اور ایک مخصوص ماحول کے ساتھ مختص کر دیا ہے۔ مثلاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ عورتوں کو عیدگاہ لے جایا کرو۔ لیکن حضرت عائشہ رضؓ نے بعد میں فرمایا کہ عورتوں میں وفاتِ نبوی کے بعد بن سنور کر باہر نکلنے کا جو شوق پیدا ہو گیا ہے اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس کو دیکھ لیتے تو ہرگز یہ حکم نہ دیتے۔ اس سے ثابت ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم ایک خاص ماحول سے تعلق رکھتا تھا۔

اگر ہمارے لائق دوست مولانا کی عبارت ٹھنڈے دل سے اور مولانا کے خلاف سوءِظن سے الگ ہو کر پڑھتے تو انھیں صاف نظر آتا کہ مولانا کا منشار دراصل ناسخ ومنسوخ کے مسئلہ پر روشنی ڈالتا ہے جیسا کہ فاضل ناقد کو معلوم ہو گا۔ نسخ کا مسئلہ ایک نہایت اہم اور پیچیدہ مسئلہ ہے (راقم الحروف نے فہم قرآن میں اس پر کسی قدر تفصیل سے بحث کی ہے) بعض علمار تو اس معاملہ میں اس حد تک آگے بڑھ گئے ہیں کہ وہ نسخ کو ابدال حکم یا ابطال حکم کے معنی میں لیتے ہیں اور لطف یہ ہے کہ اس کے معنیٰ کے اعتبار سے سنت کو بھی آیت کے لئے ناسخ تسلیم کرتے ہیں حالانکہ حق یہ ہے جیسا کہ ابومسلم اصفہانی نے لکھا ہے اور امام رازی نے موصوف کی جو عبارتیں اس سلسلہ میں پیش کی ہیں، اُن سے خود امام رازی کا رجحان بھی ادھر ہی نظر آتا ہے۔ قرآن میں نسخ بمعنی ابطالِ حکم بالکل نہیں ہے بلکہ بات دراصل یہی ہے کہ بعض احکام کسی آیت میں عمومی مفہوم رکھتے ہیں اور دوسری آیات میں ان کی تخصیص

کر دی گئی ہے۔ کہیں ایک حکم مطلق ہے اور دوسری جگہ اس کو مقید کر دیا گیا ہے۔

بہر حال اصول فقہ کا ایک مبتدی طالب علم بھی جانتا ہے کہ نسخ کی تین قسمیں بیان کی جاتی ہیں۔ منسوخ التلاوۃ والحکم، منسوخ التلاوۃ فقط اور منسوخ الحکم فقط۔

اب غور کرنے کی بات یہ ہے کہ جس آیت کو منسوخ الحکم کہا جاتا ہے اس کا مفہوم کیا ہے؟ کیا وہ حکم سرے سے اور ہمیشہ کے لئے معدوم ہو جاتا ہے یا وہ چونکہ ایک خاص ماحول سے متعلق ہوتا ہے اس لئے جب وہ ماحول باقی نہیں رہتا تو وہ حکم بھی باقی نہیں رہتا۔ اور اسکی جگہ کوئی اور دوسرا حکم آجاتا ہے ہمارے نزدیک نسخ اسی دوسرے معنی کے اعتبار سے ہے اور پس جہاد اور مصالحت سے متعلق جو آیات ہیں اور جن میں علماء کرام نے نسخ مانا ہے وہ اسی قبیل سے ہیں۔ دونوں نوع کی آیات کے احکام اپنی جگہ پر باقی ہیں اس میں سے کسی ایک حکم کی آیت کو دوسری آیت کے لئے ناسخ کہنا اس معنی کے اعتبار سے درست نہیں ہے کہ منسوخ آیت کا حکم اب بالکل باقی ہی نہیں رہا۔

اب اس تقریر کے بعد مولانا سندھی کا بیان پڑھئے تو صاف نظر آتا ہے کہ مولانا کا مطلب بھی یہی ہے اور اس سے تجاوز کر کے انہوں نے کوئی ایسی بات نہیں کہی ہے جو غیر اسلامی ہو۔ اور عقیدۂ صحیحہ کے خلاف ہو، چنانچہ مولانا کے الفاظ در اصل ایک مثال کی حیثیت رکھتے ہیں اور اسی حقیقت کی غمازی کر رہے ہیں۔ مثلاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مولفۃ القلوب

کو زکوٰۃ میں سے حصہ دلانا اور قرآن مجید کا مصارفِ زکوٰۃ میں اس گروہ کو شامل رکھنا اس بات کی دلیل ہے کہ اگرچہ مسلمانوں کی طاقت و قوت اور اسلام کی شوکت و حشمت کے زمانہ میں اس کی ضرورت نہیں ہے کہ بیت المال میں سے تالیف قلب کے لئے کسی کو کوئی رقم دی جائے لیکن اگر مسلمانوں پر پھر کبھی کوئی ایسا وقت آجائے جب کہ وہ اپنی اجتماعی طاقت میں اضافہ کرنے کے لئے بعض لوگوں پر کچھ رقم بہ طور تالیف قلب خرچ کرنے کی ضرورت ہو تو اس موقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل جو قرآن کے حکم کے لئے بمنزلۂ بیان و تفسیر ہے۔ ایک مثال کا کام دیگا اور بے شبہ امام کو حق ہوگا کہ وہ اس مثال کی روشنی میں بیت المال کی کچھ رقم پروپیگنڈہ پر بھی خرچ کرے۔

محترم ناقد کو معلوم ہوگا کہ آج کی دُنیا میں پروپیگنڈہ کو کیا اہمیت حاصل ہے، شاید موجودہ ہولناک ترین آلاتِ جنگ اتنے موثر نہیں ہیں جس قدر کہ یہ ایک حربہ ہے۔ اور اسی وجہ سے ہر متحارب قوم اس مد پر بے تحاشا روپیہ خرچ کر رہی ہے۔ پس اگر مسلمانوں کو بھی اپنی ملی و قومی حفاظت کے لئے اس حربہ سے کام لینا ناگزیر ہو جائے تو بے شبہ انھیں اس سے کام لینا چاہیئے۔

اسی بناء پر مولانا فرماتے ہیں کہ "ان احکام کو اپنی شکل میں ابدی اور عالمگیر ماننا صحیح نہیں"۔ یعنی یہ احکام ابدی اور عالمگیر تو ضرور ہیں لیکن "اپنی خاص شکل" میں نہیں بلکہ حالات اور ماحول کے اقتضاء سے ان کی عملی شکل

بدلتی رہے گی ۔ اس بدلی ہوئی شکل کو پہلی شکل کا نقیض نہیں کہا جا سکتا کیونکہ تناقض کے تحقق کے لئے وحدتِ موضوع و مکان ضروری ہے اور یہاں جب موضوع اور مکان ہی مختلف ہو گئے تو پھر دونوں میں تناقض کہاں رہا۔

اس موقع پر مولانا سندھی کی ایک ستم ظریفی کی داد دیئے بغیر آگے بڑھنے کو جی نہیں چاہتا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مولانا مرحوم کو پہلے سے ہی اس کا اندیشہ تھا کہ ان کی سب سے زیادہ مخالفت وہ حضرات کریں گے جو مولانا شبلی کو "حجۃ الاسلام" لکھتے ہیں ۔ اس بنا پر انہوں نے یہ کیا ہے کہ ان مباحث میں وہ مولانا شبلی کا حوالہ دیتے چلے گئے ہیں اور بے تکلف اُن کی عبارتوں پر عبارتیں نقل کی ہیں۔ انتہا یہ ہے کہ حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی کے علوم و حکم کا جامع و ماہر ہونے کے باوجود مولانا نے اس موقع پر حجۃ اللہ البالغہ کی جو عبارتیں نقل کی ہیں وہ بھی مولانا شبلی کے حوالہ سے اور اُن کے اُردو ترجمہ کی شکل میں نقل کی ہیں بلکہ واقعہ یہ ہے کہ اس جگہ جو کچھ مولانا سندھی نے کہا ہے مولانا شبلی کی ہی زبان سے کہا ہے ۔ خود اپنی طرف سے بہت کم بولے ہیں ۔ اب اگر ان کے ناقدین کرام واقعی دیانتدار ہیں تو ان کو سب سے پہلے مولانا شبلی سے اپنی بیزاری کا اظہار کرنا چاہیئے ۔

حدود و ارتفاقات اور شعائر کی بحث میں حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی کی جو عبارت پہلے کہیں گذر چکی ہے ۔ مولانا شبلی اس کو الکلام

میں نقل کر کے حسب ذیل لفظوں میں اپنا خیال ظاہر فرماتے ہیں۔

"اس اصول سے یہ بات ظاہر ہو گی کہ شریعت اسلامی میں چوری، زنا، قتل وغیرہ کی جو سزائیں مقرر کی گئی ہیں، ان میں کہاں تک عرب کی رسم ورواج کا لحاظ رکھا گیا ہے اور یہ کہ ان سزاؤں کا بعینہا اور بخصوصہا پابند رہنا کہاں تک ضروری ہے۔"

اس معاملہ میں مولانا شبلی کا جو رحجان اس عبارت سے ظاہر ہوتا ہے اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ مولانا مرحوم نے "الکلام" میں حضرت شاہ صاحب کی مذکورہ بالا جو عبارت نقل کی ہے اس کا آخری فقرہ انہوں نے ترک کر دیا ہے اور نہ کہیں اردو ترجمہ میں اس کا ذکر کیا ہے وہ آخری فقرہ یہ ہے :۔

ویبقی علیھم فی الجملة	فی الجملہ یہ حدود وغیرہ آخرین پر بھی باقی اور برقرار رہیں گی۔

مولانا سندھی کو "سیعلم الذین ظلموا ای منقلب ینقلبون" کی وعید الٰہی کا مستحق بتانے والوں کو سوچنا چاہیئے کہ حدود کے متعلق مولانا شبلی کا یہ ارشاد کہیں آیت ذیل کے ماتحت تو نہیں آتا ہے۔

تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعدّ حدود الله فاولئك هم الظلمون	یہ اللہ کے حدود ہیں، ان سے تجاوز کرو۔ اور جو لوگ اللہ کے حدود سے تجاوز کرتے ہیں۔ پس وہی ظالم ہیں۔

ہمارے دوست جس کو مولانا سندھی کا تجدد کہتے ہیں۔ اگر واقعی یہ کوئی

غیر اسلامی اور مذموم تجدد ہے تو میں بدلائل ثابت کر سکتا ہوں کہ مولانا شبلی اور ان حضرات کے مسلم "عارف" ڈاکٹر اقبال، عمل سے قطع نظر عقیدۃً یہ دونوں بزرگ جن کا واقعی میں بڑا احترام کرتا ہوں اور جن کی علمی و ادبی فضیلت اور بزرگی کا میں دل سے قائل ہوں، اس معاملہ میں مولانا سندھی سے بھی دو چار قدم آگے ہی ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ مولانا سندھی کا یہ تجدد اگر "وطن پرستی" اور "قومیت پرستی" پر مبنی ہے تو ان دونوں کا تجدد "مغرب پرستی" اور "مرعوبیت افرنجیت" پر قائم ہے۔

لیکن اس مقالہ میں تفصیل سے اس پر گفتگو کرنا پسند نہیں کرتا۔ اگر خدانخواستہ آئندہ کبھی اس ناگوار فرض کو انجام دینے پر مجبور ہوگیا تو دل کی انتہائی کراہیت کے ساتھ مجھ کو یہ معمہ حل کرنا ہوگا کہ مولانا شبلی اور ڈاکٹر اقبال کو حجۃ الاسلام اور عارف ماننا۔ اور عبید اللہ سندھی کو ملحد و زندیق بلکہ کافر تک ثابت کرنا دراصل کس مکروہ ذہنیت پر مبنی ہے اور اس عمل میں "اقامتِ دین" کا جذبہ کہاں تک کارفرما ہے۔

سرِ ایں فتنہ زجائیست کہ من می بینم

ورنہ اس قساوتِ قلب کی کیا توجیہ ہو سکتی ہے کہ ٹھیک اسی مہینہ میں جب کہ مولانا سندھی کے انتقالِ پُر ملال سے ان کے ہزار دل عقیدتمندوں دوستوں اور شاگردوں کے دل چھلنی ہو رہے تھے۔ انتہائی غضب آلود اشتعال انگیز اور ہیجان پرور لب و لہجہ میں یہ تنقید شائع کی جاتی ہے اور معلوم نہیں کیوں ڈیڑھ سطریں تعزیت کی بھی اسی میں لکھ دی گئی ہیں جس

پر مولانا سندھی کی روح کہہ سکتی ہے :-

"تمہارے دشمنوں کو کیا پڑی تھی میرے ماتم کی"

حالانکہ ہمیں معلوم ہے کہ اسی معارف میں بعض عقائد باطلہ رکھنے والے لوگوں کی وفات پر آٹھ آٹھ نو نو صفحات تعزیت کے لکھے گئے ہیں اور ان کی تعریف میں جس سے خود جناب تعزیت نگار کی تعریف کا بھی پہلو پیدا ہوتا ہے۔ زمین آسمان کے قلابے ملائے گئے ہیں۔

اتنی نہ بڑھا پاکیٔ داماں کی حکایت
دامن کو ذرا دیکھ ذرا بندِ قبا دیکھ

یہاں تک مولانا کے ان افکار سے بحث تھی جن پر ہمارے نزدیک کفر و اسلام کا دار و مدار ہے یعنی کیا واقعی مولانا سندھی وحدت ادیان کے بایں معنیٰ قائل تھے کہ اب بھی دین دین سب برابر ہیں۔ نجات کے لئے اسلام کا پابند ہونا ضروری نہیں ہے یا قرانی احکام میں ادل بدل ہو سکتا ہے۔ حدود اللہ کو ساقط کیا جا سکتا ہے تحلیل و تحریم طعمہ کا اب بھی کوئی فیصلہ ہو سکتا ہے قرانی قانون کے علاوہ مسلمان کوئی اور قومی قانون بھی اختیار کر سکتے ہیں اور اس کو اپنا معمول بنا سکتے ہیں یا سنت حجت نہیں ہے اور وہ صرف حجاز والوں کے لئے تھی۔

اگر یہ سب باتیں مولانا کی نسبت صحیح ثابت ہو جاتیں۔ جس کی کہ جناب ناقد نے کوشش کی ہے تو بے شبہ مولانا کو مسلمان کہنا دشوار ہوتا لیکن ہم نے ثابت کر دیا ہے کہ مولانا پر یہ تمام الزامات قطعاً غلط اور بے بنیاد ہیں۔ ان سب مسائل میں مولانا کا عقیدہ وہی ہے جو ایک سچے اور

صادق العقیدہ مسلمان کا ہونا چاہیے۔ غیر مسلموں تک اسلام کے پیغام کو پہنچانے کے لئے کلموا الناس حسب عقولهم کی حکمت عملی کے مطابق طرز بیان اور طریق تعبیر کہیں کہیں نیا ضرور ہو گیا ہے لیکن اس کی اصل اسپرٹ بالکل اسلامی ہے اور بعض جگہ مولانا نے غیروں کو اپنانے کے لئے اسلامی تعلیمات کے ان پہلوؤں کو اجاگر کیا ہے جو عام طور پر مسلمانوں کی نظروں سے اوجھل ہیں مگر جو کچھ کہا ہے اسلام کی محبت میں اور تبلیغ کے جوش میں کہا ہے۔ کافروں کو مسلمان بنانے اور ان کو اپنے ساتھ شامل کر کے اسلامی جمعیت کو قوی اور مضبوط بنانے کے لئے کہا ہے۔ مسلمانوں کو نامسلم کرنے کی نیت سے ایک لفظ زبان سے نہیں نکالا ہے۔

اب ہم اُن افکار سے بحث کرتے ہیں جو تاریخی اور سیاسی اہمیت رکھتے ہیں اور جن کو فاضل ناقد نے حسب عادت مولانا کی بدنام "وطن پرستی" کا ہی رنگ دے کر پیش کیا ہے اس سلسلہ میں سب سے پہلے خلق قرآن کا مسئلہ سامنے آتا ہے۔

مسئلہ خلق قرآن

اس بحث میں ہمارے نزدیک یہ کہنا تو صحیح نہیں ہے کہ محدثین قرآن کے الفاظ کو غیر مخلوق ماننے پر اس لئے مصر تھے کہ عربی الفاظ کو مخلوق ماننے سے عربی تفوق پر زد پڑتی تھی۔ بے شبہ محدثین کرام کا مقام اس سے بہت بلند تھا کہ وہ عربی عصبیت کی وجہ سے اس پر اس قدر مصر ہوں لیکن غور کرنے کی بات یہ ہے کہ یہ مسئلہ پیدا کیوں ہوا اور کب ہوا؟

عام طور پر لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ یہ مسئلہ مامون کے عہد کی پیداوار ہے اور بعض اس کو اس سے بھی بعد کے ادوار کی پیداوار بتاتے ہیں حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ یہ فتنہ خلافتِ بنی عباس سے بہت پہلے بنو امیہ کے زمانہ میں ہی پیدا ہو گیا تھا۔ چنانچہ ابن اثیر نے اموی خلیفہ ہشام بن عبدالملک کے عہد کے واقعات میں لکھا ہے کہ

"ہشام کے دور حکومت میں جعد بن درہم نے قرآن کے مخلوق ہونے کا

دعویٰ کیا تو ہشام نے اس کو عراق کے گورنر خالد القسری کے پاس بھیج دیا کہ اسے قتل کر دیا جائے۔ خالد نے دربار خلافت کے حکم کے برخلاف جعد کو قید تو کر دیا مگر قتل نہیں کیا۔ ہشام کو جب اس کی خبر ہوئی تو اس نے خالد کو سخت تہدید کی اور بتاکید لکھا کہ جعد بن درہم سپردِ تیغ کر دیا جائے۔ چنانچہ بقرعید کے دن خالد نے لوگوں سے کہا "مسلمانو! تم جاؤ قربانیاں کرو، اللہ تعالیٰ قبول فرمائے، میں آج جعد کی قربانی کرتا ہوں، یہ شخص کہتا ہے کہ اللہ نے حضرت موسیٰ ؑ سے کلام نہیں کیا اور حضرت ابراہیم ؑ کو اس نے اپنا خلیل نہیں بنایا۔ اللہ تعالیٰ ان چیزوں سے بلند و بالا ہے جن کو جعد کہتا ہے یہ کہہ کر خالد اپنی سواری سے اُترا اور جعد کو ذبح کر دیا۔"

علاوہ بریں مروان بن محمد کے حالات میں بھی ابنِ اثیر نے لکھا ہے کہ مروان کو جعد بن درہم کی نسبت سے جعدی کہتے ہیں کیونکہ وہ خلقِ قرآن کا قائل تھا اس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ بنو امیہ کے زمانہ میں ہی پیدا ہو گیا تھا لیکن خلفاء کی سخت گیری اور متشددانہ پالیسی کے باعث اس زمانہ میں برگ و بار نہیں لا سکا اور سر اٹھاتے ہی اس فتنہ کو دبا دیا گیا۔ لیکن تیسری صدی ہجری کے اوائل میں یہ فتنہ پھر اٹھا اور اس زور شور سے اٹھا کہ قصر خلافت کے بام و در اس کی شورش سے گونج اٹھے اور بغداد میں گویا بھونچال سا آگیا

اگر اصل مسئلہ کی حقیقت پر غور کیا جائے تو ہنسی آتی ہے اور سخت افسوس بھی ہوتا ہے کہ بات کچھ بھی نہ تھی جسے ایک افسانہ بنا دیا گیا سوال یہ تھا کہ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق۔ محدثین کہتے تھے کہ

غیر مخلوق ہے اور معتزلہ کا قول تھا کہ مخلوق ہے لیکن اصل موضوع بحث کا تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ دونوں اپنی اپنی جگہ پر صحیح ہیں۔ محدثین قرآن کو جو غیر مخلوق کہتے تھے تو اس سے مراد کلام نفسی تھا نہ کہ کلام لفظی اور معتزلہ جسے مخلوق مانتے تھے وہ کلام لفظی تھا یعنی وہ الفاظ جنھیں ہم تلاوت کے وقت پڑھتے ہیں اس سے مراد کلام نفسی نہ تھا جو اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور جو بلا شبہ ازلی اور ابدی ہے اور غیر مخلوق چنانچہ امام بخاری سے جیسا کہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری کے مقدمہ میں تصریح کی ہے، یہی قول مروی ہے۔

اب سوال یہ ہوتا ہے کہ جب بات صرف اتنی تھی اور درحقیقت یہ نزاع حقیقی نہیں بلکہ لفظی تھا تو اس نے اس قدر طول کیوں کھینچا۔ اور تاریخ اسلام میں اسے کیوں اتنی اہمیت کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے۔

بات در اصل یہ ہے کہ یہ زمانہ وہ تھا جب کہ یونان اور روم کے علوم و فنون سیلاب کی طرح اسلامی ملکوں میں امنڈے چلے آرہے تھے اور ان کے اثر سے مذہب کی سادہ حقیقتوں پر بھی عقلیت اور تفلسف کے رنگ میں غور کیا جانے لگا تھا۔ اس عہد میں جو خلیفہ اسلام تھا یعنی مامون رشید وہ خود اس رنگ میں ڈوبا ہوا تھا۔ نسلاً یہ خود ماں کی طرف سے فارسی تھا، اور پھر جن لوگوں سے اس نے تعلیم پائی تھی ان میں وہ بھی تھے جو در اصل معتزلی تھے یا متہم بالاعتزال تھے۔ مثلاً یحییٰ بن مبارک الزیدی۔ اس بنا پر اس کو قدرتاً اعتزال کی طرف میلان تھا، اور اس طبقہ کے لوگوں کو زیادہ پسند کرتا تھا۔

ثمامہ بن اشرس جو اس گروہ کا سرخیل تھا۔ مامون اس کی بڑی قدر کرتا تھا۔ دو مرتبہ اس کو وزارت کا عہدہ بھی پیش کر چکا تھا۔ اس کے علاوہ ابو الہذیل العلاف اور ابراہیم بن سیار وغیرہما بھی مامون کے مزاج میں بڑے دخیل تھے ان مشائخ اعتزال کی صحبت اور اثر اور ارسطاطالیس وغیرہ کی کتابوں کے مطالعہ نے مامون کو طبعاً عقلیت پسند بنا دیا تھا اور وہ ہر چیز کو جو دین کا جزو ہو عقل اور فلسفہ کی کسوٹی پر پرکھنے کا خوگر ہو گیا تھا۔

اسی شوق میں وہ دربار خلافت میں مناظرہ اور مباحثہ کی مجلسیں منعقد کراتا تھا ایک مرتبہ اسی قسم کی مجلس میں ایک عیسائی نے تقریر کی اور اس نے حضرت عیسیٰؑ کو قدیم بتایا۔ جب اس سے دلیل کا مطالبہ کیا گیا اس نے کہا کہ قرآن میں حضرت عیسیٰ کو کلمۃ اللہ کہا گیا ہے اور اللہ کا کلمہ مسلمانوں کے عقیدہ کے مطابق غیر مخلوق یعنی قدیم ہے ہی۔ اس لئے حضرت مسیح بھی کلمۃ اللہ ہونے کے باعث قدیم اور غیر حادث ہوئے۔

عیسائی مقرر کا یہ عجیب و غریب استدلال مامون کو بے چین کر گیا۔ اب اس نے خود قرآن مجید کے مخلوق ہونے پر غور کیا۔ ارباب علم سے اس کی نسبت رائے معلوم کی تو یہ ظاہر ہے کہ کلام کا لفظ سنتے ہی ذہن کلام لفظی کی طرف منتقل ہوتا ہے اور کوئی کلام لفظی یہاں تک کہ خود قرآن بھی فلسفہ کی اصطلاح کے مطابق غیر مخلوق نہیں ہو سکتا مولانا سندھی نے یہ بالکل بجا فرمایا ہے کہ عجمی دماغ کے لئے کسی

کلام کو غیر مخلوق باور کرنا ناممکن ہے۔ یہاں مولانا کی مراد "عجمی دماغ" سے "عجمیت زدہ" یعنی متفلسف دماغ ہے، ان کے برخلاف اہل عرب سادہ اعتقاد تھے۔ یہاں تک کہ ان کے یہاں اگر کوئی غیر معمولی قسم کا شاعر ہوتا تھا تو یہ سمجھتے تھے کہ اس میں جن بولتا ہے اور وہ اسے اشعار کا الہام کرتا ہے چنانچہ ایک شاعر کا لقب " دیک الجن" جنوں کا مرغ اسی بناء پر تھا۔ عرب کسی ما بعد الطبیعاتی مسئلہ میں جس کو وہ مذہبی عقائد کی بناء پر پہلے سے سنتے چلے آ رہے تھے۔ شک کرنے کے عادی نہ تھے اسی بناء پر انہوں نے جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو پیغمبر مان لیا تو اب اس کے بعد وہ آپ کی ہر چیز پر بے چون وچرا ایمان لے آئے۔ خدا ایک ہے۔ وہی سب کام کرتا ہے قرآن مجید اس کا کلام ہے جبرئیل امین اس کو لے کر نازل ہوتے ہیں۔ یہ سب چیزیں وہ تھیں کہ عربوں نے ان کو جس طرح سنا اسی طرح مان لیا اور جیسا کہ اقبال نے کہا ہے، دین کا سیدھا راستہ بھی یہی ہے۔

عقل در پیچاکِ اسباب و علل
عشق چوگان باز میدانِ عمل

یہی سادہ اعتقادی یا "اعتقاد عجوزی" ہے جس کے باعث ایک انسان اپنے اندر عمل کا بے پناہ جذبہ محسوس کرتا ہے۔ اور کار زار جہاد و کوشش میں مردانہ وار قدم رکھتا ہے۔ یہ حقیقت خواہ کتنی ہی خوشگوار ہو۔ تاہم یہ تسلیم کرنا ناگزیر ہے کہ نفسیاتی طور پر علوم و فنون

یونان سے متاثر ہو جانے کے بعد یہ سادگی قائم نہیں رہ سکتی تھی اور اس تاثر سے جو شکوک و شبہات دین کے مسائل میں پیدا ہو گئے تھے ان کا حل اسی طرح ہو سکتا تھا کہ یا تو فن کے مسائل اور اس کے مسلمات سے بالکل صرفِ نظر کیا جاتا اور اس بحث سے کوئی سروکار ہی نہ رکھا جاتا کہ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق۔ اور دوسری صورت یہ تھی کہ فن کے مسلمات کا جائزہ لیا جاتا۔ اور ربطِ حادث بالقدیم، اور تعدد قدماء وغیرہ ایسے امور میں فلسفۂ یونان نے جو ٹھوکر کھائی تھی اس کی نشان دہی کی جاتی۔ ان میں سے پہلا طریقہ وہ تھا جو محدثین کرام نے اختیار کیا چنانچہ مورخ ابن جریر طبری کا بیان ہے کہ جب اسحٰق بن ابراہیم نے مامون رشید کے فرمان کے مطابق محدثین کے ایک بڑے گروہ کو (جس میں امام احمد بن حنبل اور بشر بن ولید گل سرسبد کی حیثیت رکھتے تھے) فرداً فرداً بلایا اور ان کو خلیفہ وقت کا فرمان پڑھ کر سنانے کے بعد خلق قرآن سے متعلق ان کی رائے دریافت کی تو امام احمد بن حنبلؒ نے صرف یہ فرمایا کہ

القرآن کلام اللہ	قرآن اللہ کا کلام ہے۔ میں
لا ازید علیہا	اس سے زیادہ نہیں کہوں گا

اس بحث کے سلسلہ میں ایک شخص ابن البکا راصغر نے امام سے دریافت کیا کہ اچھا! خدا اپنے آپ کو سمیع و بصیر کہتا ہے تو اس کے کیا معنی ہیں اور خدا کے سمع و بصر کی کیا حقیقت ہے؟ اس پر بھی امام خلد

مقام نے یہی فرمایا کہ

ھُوَکَمَا وَصَفَ نَفْسَہٗ یعنی وہ ایسا ہی ہے جیسا کہ اس نے خود اپنا وصف بیان کیا ہے!

امام احمد بن حنبلؒ کی طرح آپ کے چند اور ساتھیوں نے بھی یہی کہا کہ قرآن اللہ کا کلام ہے اور بس! اس سے بحث نہیں کہ وہ مخلوق ہے یا غیر مخلوق۔ درحقیقت یہ جواب کا ایک صحیح طریقہ تھا جو ان اکابر امت نے اختیار کیا۔ [۱]

رہا دوسرا طریقہ۔ یعنی یہ کہ فن پر براہِ راست حملہ کیا جاتا اور اس کے مسلّمات کی رکاکت کو ظاہر کیا جاتا تو اس کی جرأت افسوس ہے کہ اس زمانہ میں کسی کو نہیں ہوئی۔ ایک مدت کے بعد امام غزالیؒ نے تہافت الفلاسفہ لکھ کر در اصل اس عمارت کو ہی منہدم کر دیا جو فلسفہ کی بنیاد پر کھڑی کی گئی تھی۔ پھر جو تھوڑی بہت کسر رہ گئی تھی اسے حافظ ابن تیمیہؒ نے پورا کیا۔ چنانچہ آپ نے ایک طرف الرد علی المنطقیین لکھ کر یونانی منطق کی رکاکت ظاہر کی اور دوسری جانب اپنے رسالہ "صفۃ الکلام" میں یہ ثابت کیا کہ ذاتِ قدیم و واجب الوجود محلِ حوادث ہو سکتی ہے۔ اگرچہ علماء نے حافظ ابن تیمیہؒ کے اس دعوی کو ان منفردات میں شمار کر کے اس کا وزن کم کر دیا ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک امام ابن تیمیہؒ نے یہ دعوی کر کے اور اس کو بدلائل ثابت کر کے بحث کا رُخ ہی پلٹ دیا ہے اور ایک عجیب

---

[۱] تاریخ طبری ج ۹ ص ۲۸۸ و ۲۸۹

اطمینان بخش راہ پیدا کی ہے۔

پس اعتزال کے جواب کے یہی دو صحیح طریقے تھے۔ لیکن مامون پر اعتزال کا اس درجہ غلبہ تھا۔ یا عیسائی مقرر کی تقریر اس پر اس طرح کا جادو کر گئی تھی کہ محدثین کرام بار بار فرماتے تھے کہ قرآن اللہ کا کلام ہے اور وہ اس سے زیادہ کچھ اور نہیں کہنا چاہتے تھے۔ لیکن خلیفۂ اسلام کا نمائندہ برابر مصر تھا کہ "یہ بتاؤ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق" ایک طرف اعتزال کی یہ یورش اور اصرار۔ اور دوسری جانب محدثین کرام کی یہ احتیاط کہ "لفظی بالقرآن مخلوق" سے بھی بالکل اجتناب۔ اس کشمکش نے ایک عظیم فتنہ وابتلا کی شکل اختیار کر لی۔

محدثین کی جلالت شان سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا۔ تاہم کم از کم میری سمجھ میں آج تک یہ بات نہیں آئی کہ آخر "لفظی بالقرآن مخلوق" کے نہ کہنے پر بھی انھیں اس قدر سخت اصرار کیوں تھا؟ انتہا یہ ہے کہ امام بخاریؒ اس کے قائل تھے تو محدثین نے انھیں بھی برداشت نہیں کیا اور وطن کی سرزمین تک ان پر تنگ کر دی۔

پھر اس گروہ کے بالمقابل جو لوگ اعتزال کے اثر سے قرآنِ مجید کو مخلوق کہتے اور اس پر اصرار کرتے تھے۔ ظاہر ہے کہ ان کا طریقہ تو غیر دینی تھا ہی کیونکہ جب بہ قول اکبر الہ آبادی کے خود خدا کی ذات کا یہ عالم ہے کہ

تو دل میں تو آتا ہے سمجھ میں نہیں آتا بس جان گیا میں تیری پہچان یہی ہے

تو فلسفہ کی محدود اصطلاحات و نظریات کی روشنی میں اس کی صفات کی صحیح حقیقت کیونکر معلوم ہو سکتی ہے۔ ان سے کوئی پوچھتا کہ اچھا قرآن مجید کے وہ الفاظ جن کی ہم تلاوت کرتے ہیں وہ تو مخلوق ہیں، لیکن جو قرآن خدا کی ذات کے ساتھ کلام نفسی کے مرتبہ میں قائم ہے اس کی نسبت تم کیا کہتے ہو۔ تو بحث وہیں ختم ہو جاتی اور آگے نہ بڑھتی۔

اس موقع پر ایک بات کا ذکر کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ قرآن مجید کو "فی لوح محفوظ" فرمایا گیا ہے۔ سوال ہو سکتا تھا کہ لوح میں قرآن کے ہونے کی کیا صورت ہے؟ حضرت شاہ ولی اللہؒ نے اس سوال کے جواب میں عجیب بات فرمائی ہے۔ ارشاد ہے کہ قرآن کا لوحِ محفوظ میں ہونا ایسا ہی ہے جیسا کہ ہم کہتے ہیں کہ فلاں حافظ کے دماغ میں قرآن ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ کے اس ارشاد سے اس پر بھی روشنی پڑتی ہے کہ جب ہم قرآن کو اللہ کی طرف منسوب کرتے ہیں تو اگرچہ ہم ٹھیک ٹھیک اس کی حقیقت متعین نہ کر سکیں، تاہم اس کو کسی ایک مادی اور جسمانی چیز پر قیاس کر کے اس کے لئے مادی احکام ثابت کرنا صحیح نہیں ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ کے اس ایک جملہ سے غور کیجئے تو صفاتِ باری کو ذاتِ باری سے جو تعلق ہے اس پر بھی روشنی پڑتی ہے۔

اس تقریر سے مدعا یہ ہے کہ "القرآن کلام اللہ" سے آگے بڑھ کر مخلوق اور غیر مخلوق کی جو بحث پیدا ہوئی وہ صرف ایک لفظی بحث تھی، تاہم دونوں گروہوں نے اپنی بات کے منوانے کے لئے کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں

کیا۔ اور چونکہ مخلوق کہنے والوں کی پشت پر حکومت و سلطنت کی طاقت و قوت تھی۔ اس بنا پر دوسرے گروہ کو شدید ترین مصائب اور آفات و بلایا کا سامنا کرنا پڑا۔ اگر موضوعِ نزاع کی تنقیح کی جاتی تو غالباً معاملہ آگے نہ بڑھتا لیکن ایسا نہیں ہوا اور پھر اس کا جو کچھ نتیجہ ہوا وہ اربابِ نظر و خبر پر پوشیدہ نہیں ہے۔

اسی بنا پر مولانا سندھی خلقِ قرآن کی بحث میں کسی ایک گروہ کے ہی شاکی نہیں ہیں بلکہ وہ دونوں طرف سے زیادتی کے قائل ہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں:-

"امام بخاریؒ نے یہ تفریق کی تھی کہ قرآن مجید کا جو تلفظ کیا جاتا ہے وہ حادث اور مخلوق ہے لیکن محدثین نے اس کی بھی سخت مخالفت کی اور ان کو اس کی پاداش میں مصائب کا سامنا کرنا پڑا۔ امام احمد حنبلؒ فرماتے ہیں کہ قرآن جس صورت میں ہو غیر مخلوق ہے اس کے خلاف دوسرے گروہ والوں نے بھی اپنی طرف سے غلو اور تشدد میں حد کر دی"۔ (ص ۲۶۷)

ظاہر ہے کہ یہ اختلاف کفر و اسلام کا اختلاف نہیں تھا۔ جو لوگ قرآن مجید کو مخلوق مانتے تھے وہ بھی بہرحال اسے کلام الٰہی ہی یقین کرتے تھے محض ایک لفظی نزاع تھا جس کا سبب مولانا سندھی عربیت اور عجمیت کی کشمکش بتاتے ہیں۔

اگر عربیت اور عجمیت سے مراد نسلی عصبیت ہے (جیسا کہ ہم پہلے

کہہ آئے ہیں کم از کم محدثین کرام کی ذات اس سے بلند تھی کہ وہ محض اس بنیاد پر اس قدر ہنگامہ آرائی کرتے۔ البتہ اگر عربیت اور عجمیت سے عربی ذہنیت اور عجمی ذہنیت اور ان کی باہمی چپقلش مراد ہے تو اس میں شبہ نہیں کہ خلق قرآن کے نزاع کی بنیاد در اصل انھیں دو ذہنیتوں کی جنگ تھی۔ عرب سادہ اعتقاد تھے وہ جس طرح خدا کی ذات وصفات پر فلسفیانہ موشگافی نہیں کرتے تھے اسی طرح کلام کے مسئلہ میں ان کے اطمینان کے لئے صرف یہ بات کافی تھی کہ قرآن کلام الٰہی ہے اور بس لیکن معتزلہ فلسفہ اور عقلیت پرستی کے باعث ہر بات کی مین میکھ نکالنے کے عادی تھے چنانچہ اس مسئلہ میں انہوں نے تنقیحات کرنی شروع کر دیں اور اس صورت نے ایک عظیم فتنہ کی شکل اختیار کر لی۔

یہ واضح رہنا چاہیئے کہ اس نظریہ میں مولانا سندھی منفرد نہیں ہیں شیخ خضری بک تاریخ التشریع الاسلامی میں لکھتے ہیں۔

> ''دولت عباسیہ دو عصبیتوں پر مرکوز تھی۔ ایک عربی عصبیت اور ایک فارسی عصبیت، عرب تو ان کے دوست تھے ہی عجمی عصبیت اس وجہ سے پیدا ہوئی کہ عجمیوں نے ہی بنو عباس کی خلافت کے لئے پروپیگنڈا کیا تھا اور ان لوگوں کا دربار میں بڑا اثر تھا۔ خلفاء بنو عباس کا معمول یہ تھا کہ ان کو جب کسی ایک فریق کی طرف سے کوئی ناگواری ہوتی تھی تو وہ دوسرے فریق کا سہارا لیتے تھے۔ پھر جب ماموں رشید کا زمانہ آیا تو چونکہ اس

کی تربیت خالص فارسیانہ تھی اور انھیں اہلِ فارس کے ہاتھوں اس کو اپنے بھائی امین پر فتح ہوئی تھی۔ اس بنار پر ماموں نے اس کا ارادہ کیا کہ وہ عربی عصبیت کو ختم کردے اور دوسرے فریق یعنی عجمیوں کو زیادہ سے زیادہ فائدہ پہنچائے۔

اسی صفحہ پر آگے چل کر لکھتے ہیں:۔

"خلفائے بنی عباس کی اس روش کا انجام یہ ہوا کہ ۳۳۰ھ کے آتے آتے خلافت کا نام ہی نام رہ گیا اور قوت وطاقت عربوں کے ہاتھ سے نکل کر دوسری قوموں ایرانی، دیلمی ترک اور بربر کی جانب منتقل ہوگئی"۔

پھر خاص خلق قرآن کا ذکر اس طرح کرتے ہیں۔

ماموں رشید کو یونانی علوم فنون سے بڑا شغف تھا۔ چنانچہ یہ کتابیں خوب پھیلیں اور یہ بہت بڑا سبب تھا اس بات کا کہ اہلِ کلام کی بات بن آئی۔

اور انہوں نے ارباب حدیث وروایت کو اس مرتبہ بلندی سے گرانے کی کوشش کی جو انھیں حاصل تھا۔ ماموں رشید کو اسی طبقہ کی سرپرستی حاصل تھی۔ اسی کشمکش کا نتیجہ خلق قرآن کے فتنہ کا آغاز وظہور ہوا، اور ماموں نے اہلِ حدیث کو مجبور کیا کہ وہ اپنا عقیدہ بدل دیں" [۱]

پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ اس کشمکش کی وجہ سے تحریک شعوبیت بھی اس زمانہ میں پیدا ہوگئی تھی اور اس نے عربوں اور عجمیوں دونوں کو بری طرح متاثر کردیا تھا۔ اس بنار پر مولانا سندھی کا خیال اس بارہ میں بالکل بے اصل اور بے بنیاد نہیں ہے بلکہ اس کے قرائن موجود ہیں، امام احمد بن حنبل کی ذات والا صفات کی نسبت تو اس خیال

---

[۱] تاریخ التشریع الاسلامی ص ۱۰۵ تا ۱۰۷

کا قائم کرنا بڑی جرأت اور دلیری کا کام ہے۔ تاہم اگر محدثین کی جماعت میں بھی بعض حضرات اس قسم کے ہوں جو اس ذہنیت سے متاثر ہوں اور جو شعوری یا غیر شعوری طور پر کسی اور رشتہ کے ماتحت اس تحریک میں حصہ لے رہے ہوں تو اس زمانہ کے عام حالات اور سیاسی کشمکش کے پیش نظر بعید از قیاس نہیں ہے۔ چنانچہ امام ذہلی جو خود ایک بڑے محدث ہیں اور امام احمد بن حنبلؒ کے تلمیذ ہیں جب امام بخاری نیشاپور تشریف لائے اور خلق قرآن کے مسئلہ میں دونوں میں اختلاف ہوا جس کے نتیجہ میں پھر امام بخاریؒ کو نیشاپور چھوڑنا پڑا تو اس وقت امام بخاریؒ نے امام ذہلی کی نسبت جو ارشاد فرمایا ہے وہ یاد رکھنے کے قابل ہے۔ امام بخاریؒ فرماتے ہیں

> "خدا گواہ ہے کہ میں نے نیشاپور میں قیام کا ارادہ کسی سرکشی یا اکڑ کی وجہ سے نہیں کیا ہے اور نہ مجھ کو یہاں کی ریاست اور زعامت مطلوب ہے بلکہ میں نے مخالفوں کے غلبہ کی وجہ سے وطن میں جاگزیں ہو جانے کا ارادہ کیا تھا اور میں یہاں چلا آیا۔ لیکن اس کے باوجود یہ شخص (ذہلی) جو میرے پیچھے پڑ گیا ہے تو اس کی وجہ وہ علم ہے جو خدا نے مجھ کو عطا فرمایا ہے اور بس! اس مخالفت کی وجہ اس کے سوا کچھ بھی نہیں ہے۔"[۱]

پس امام بخاریؒ ایسا جلیل القدر محدث امام ذہلی ایسی شخصیت کی نسبت اس قسم کی بات کہہ سکتا ہے تو اگر مولانا سندھی نے بھی اس عہد

---

[۱] مقدمہ فتح الباری طبع منیری ص ۲۰۴

کے حالات و قرائن کے پیش نظر یہ فرمایا کہ خلق قرآن کی بحث کا مبنیٰ عمومی حیثیت سے عربی اور عجمی ذہنیت کی باہمی نبرد آزمائی تھا تو کونسا گناہ کیا! بہت سی حقیقتیں ہوتی ہیں جو بلند پایہ شخصیتوں کی عظمت کے باعث مستبعد اور دور از کار معلوم ہوتی ہیں۔ مگر دراصل وہ ہوتی ہیں حقیقت ہی۔ محدثین اور ارباب رائے پھر فقہاء کے باہمی اختلافات اور ان کی معرکہ آرائیوں کی تاریخ کا اگر جائزہ لیا جائے تو اس قسم کی بہت سی حیرت انگیز مثالیں نظر آ سکتی ہیں۔

قرآن مجید کے الفاظ و معانی کے باہمی ربط و تعلق کو کلام الٰہی کی حیثیت سے عقلی طور پر سمجھنا اور سمجھانا نہایت مشکل کام ہے مولانا سندھی کے بعض الفاظ سے فاضل ناقد کو یہ شبہ ہو گیا ہے کہ مولانا غالباً فقط معانی کو ہی قرآن سمجھتے ہیں چنانچہ لکھتے ہیں۔

"وہ تو معانی کو ہی قرآن سمجھے گا۔ اس فقرہ سے شُبہ ہوتا ہے کہ کہیں کچھ اور تو نہیں مراد لیا جا رہا ہے۔" (معارف ص ۱۸۰)

حالانکہ یہ شبہ صحیح نہیں ہے۔ مولانا سندھی ایک سچے اور پکے مسلمان کی طرح قرآن مجید کے الفاظ اور معانی دونوں کو کلام الٰہی یقین کرتے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود الفاظ اور معانی میں ملبوس اور لباس کی جو نسبت ہے اس کا لحاظ رکھتے ہیں اور گویا اس طرح وہ ان علماء کے خلاف احتجاج کرتے ہیں، جنہوں نے اپنی توجہ کو زیادہ تر قرآن کے الفاظ پر ہی مرکوز رکھا ہے، یہاں تک کہ قرآن مجید میں، قرآن کی کسی سورت کا مثل لانے کی جو

تحدی کی گئی ہے تو ان علماء کا اس بارہ میں خیال یہ ہے کہ یہ تحدی نظم قرآن کے اعتبار سے ہی ہے۔ مولانا سندھی کا اس معاملہ میں خیال یہ ہے کہ معانی مقدم ہیں اور الفاظ موخر۔ اس بنا پر تحدی میں بھی زیادہ زور معانی پر ہے اگرچہ قرآن کے الفاظ بھی کلام الٰہی ہونے کے باعث متحدیٰ بہ ہیں۔ ہمارے استاذ مولانا سید محمد انور شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ بھی تحدی معانی و الفاظ دونوں کی حیثیت سے مانتے تھے اور یہی صحیح معلوم ہوتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ یہ مسئلہ اس قدر پیچیدہ اور نازک مسئلہ ہے کہ میں عقلی طور پر اس طور گفتگو کرنے کی ہمت نہیں رکھتا۔ ڈرتا ہوں کہ مبادا قلم سے کوئی ایسی بات نکل جائے جس میں آخرت میں پکڑ ہو، تاہم اپنے مکرم دوست سے درخواست کروں گا کہ وہ اس باب میں حضرت شاہ ولی اللہ الدہلویؒ کی تقریر الخیر الکثیر ص ۲۲ و ۳۴۔ اور پھر صفحہ ۱۰۰ اور تفہیمات الٰہیہ ۱۸۵ ملاحظہ فرمائیں ممکن ہے کہ اس طرح فکر میں کچھ وسعت پیدا ہو اور مولانا سندھی کے بعض الفاظ سے انھیں جو توحش پیدا ہو گیا ہے وہ کم ہو جائے۔ راقم الحروف نے وحی الٰہی کی تصنیف کے زمانہ میں حضرت شاہ صاحبؒ کے ان ارشادات کی روشنی میں مہینوں اس پر غور کیا ہے اور خود اچھی طرح اس کو سمجھ کر متعدد بار لکھنے کی کوشش کی۔ مگر جب کبھی اس ارادہ سے قلم اٹھایا دل کے اندر سے کسی نے فوراً کہا۔

تو کارِ زمیں را نکو ساختی
کہ با آسماں نیز پرداختی

اور میں نے قلم وہیں رکھ دیا۔ خود حضرت شاہ صاحبؒ بھی سب کچھ لکھنے کے بعد آخر میں فرماتے ہیں۔ اللھم انت اعلم بغیب السموات والارض (الخیر الکثیر ص ۱۰۰)

مولانا سندھی کا کمال یہ ہے کہ چونکہ حضرت شاہ صاحبؒ ان کے جسم و جان پر چھائے ہوئے ہیں اس لئے وہ ان مسائل پر بھی غور کرتے ہیں اور پھر اپنے یقین اور وثوق کی بنا پر جو سمجھتے ہیں وہ بے جھجک، کہہ بھی گزرتے ہیں۔

اکبر کا دینِ الٰہی

خلقِ قرآن کے علاوہ جس پر زیادہ بحث کی جاتی ہے وہ مولانا کا خیال دینِ الٰہی سے متعلق ہے۔ قبل اس کے اس پر گفتگو کی جائے یہ عرض کرنا مناسب ہے کہ جب مولانا کا ایک ناتمام مقالہ جو بعد میں "شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک" کے نام سے چھپ کر ہمارے پاس بغرض تبصرہ آیا تو اس خاکسار نے "برہان" بابت جنوری سنہ ۴۳ء میں اس پر تبصرہ کرتے ہوئے دینِ الٰہی سے متعلق حسب ذیل لفظوں میں اظہار خیال کیا تھا۔

"لیکن کتاب کے صفحہ ۱۰۵ پر مولوی نور الحق کا یہ جملہ "ہماری رائے میں جو کام اکبر نے شروع کیا وہ اساساً صحیح تھا" دیکھ کر ہم کو نہ صرف تعجب بلکہ حد درجہ افسوس بھی ہوا۔ معلوم نہیں اکبر کے اس کام میں مشرکہ عورتوں سے خود اپنی اور شہزادوں

کی شادی کرنا بھی داخل ہے یا نہیں۔ دین الٰہی سے متعلق ملّا عبدالقادر بدایونی نے اپنی تاریخ میں جو کچھ لکھا ہے اگر اس سے صرف نظر کر لیا جائے تب بھی خود حضرت مجدد الف ثانی کے مکتوبات اور ابوالفضل کے رقعات سے اس دین کے متعلق جو معلومات حاصل ہوتی ہیں، ان کے پیش نظر اکبر کے فعل کو اساساً صحیح کہنا تو کجا۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اکبر مسلمان بھی تھا یا نہیں اگر اس جملہ کا انتساب مولانا (سندھی) کی طرف صحیح ہے تو ہمیں کہنا پڑتا ہے کہ ایک انتہائی مخلص اور ذہین و طباع اور مجاہد ہونے کے باوجود مولانا کی چند اسی قسم کی ماوراء عقل" باتیں ہیں جنہوں نے آج تک مولانا کو کسی جماعت کا قائد نہیں بننے دیا اور مسلمانان ہند اجتماعی حیثیت سے مولانا کے شمع افکار سے اپنے ظلمت خانہ قلب و دماغ کو روشن کرنے میں کامیاب نہ ہو سکے۔"[1] (برہان جنوری ۱۹۴۳ء)

---

[1] مولانا سندھی "برہان" میں اس تبصرہ کے چھپنے کے وقت لاہور میں تشریف رکھتے تھے۔ کچھ دنوں بعد جب وہ دہلی آئے اور مجھ کو شرف ملاقات حاصل ہوا تو مولانا نے مجھے دیکھتے ہی سینہ سے لپٹا لیا اور فرمایا کہ "برہان" میں تمہارا تبصرہ پڑھ کر تمہاری وقعت میری نظر میں دوچند ہو گئی کیونکہ تم کو مجھ سے جو اخلاص و محبت ہے اس کا مجھ کو پورا علم اور احساس ہے۔ اس کے باوجود (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

وہ بات تو خیر آئی گئی ہو گئی! لیکن یہ خلش ہمیشہ رہی کہ مولانا عبید اللہ سندھی ایسا متبحر عالم جس کا تصلب فی الدین مجھے روز روشن کی طرح معلوم تھا اور جو حضرت مجدد الف ثانی اور حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی دونوں کو اپنا امام بھی مانتا تھا وہ کیونکر اکبر کا اس معاملہ میں کسی حیثیت سے بھی مداح ہو سکتا ہے۔

اکبر کے دین الٰہی اور اس عہد کے خاص حالات کے متعلق ابھی حال میں جو تحقیقات انگریزی زبان میں ہوئی ہیں ان سے پتہ چلتا ہے کہ اکبر آخر

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

تم کو میرے جس خیال سے اختلاف تھا اس کو تم نے برملا ظاہر کر دیا۔ یہ تمہاری صاف گوئی اور صاف باطنی کی دلیل ہے"

ہائے افسوس! کہ اب ایسے عالی حوصلہ شفیق بزرگ کہیں نظر نہیں آتے

ولیست عشیات الحمی برواجع ۔۔۔ علیک ولکن خل عینیک تدمعا

اس معاملہ میں اکبر کی طرف سے میرے دل میں جو شدید نفرت اور غم و غصہ ہے اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ گذشتہ سال دہلی کے ایک کالج میں ایک پبلک جلسہ تھا جس میں ایک تاریخی موضوع پر تقریر کرنے والا تھا۔ مجھ سے پہلے خواجہ حسن نظامی کی تقریر ہوئی اور اس میں انہوں نے کہا کہ اکبر اور دارا شکوہ تو اورنگ زیب عالمگیرؒ سے بھی زیادہ پکے مسلمان صوفی تھے۔ میں یہ سن کر غصہ کو ضبط نہ کر سکا اور کارکنانِ جلسہ سے صاف کہدیا کہ جس جلسہ میں اس قسم کی مہمل باتیں کہی جائیں میں اس میں کوئی تقریر نہیں کر سکتا" اس پر مجمع میں سخت اضطراب پیدا ہو گیا کارکنوں نے کھلے لفظوں میں معذرت کی اور سخت افسوس کا اظہار کیا تب میں نے تقریر کی

عمر میں تائب ہو گیا تھا اور اس نے مرتے وقت سورہ یٰسین بھی سُنی تھی. پھر
خاص دینِ الٰہی کی نسبت بھی جیسا کہ مسٹر مکھن لال چودھری نے اپنی کتاب
میں ثابت کرنے کی کوشش کی ہے. بعض لوگوں کا خیال ہے کہ دینِ الٰہی
دراصل اسلام کی ہی ایک "اجتہادی شکل" تھی.

پروفیسر سری رام شرما نے بھی اپنی کتاب
[illegible] میں اکبر کو مسلمان ثابت
کیا ہے. ممکن ہے کہ یہ سب صحیح ہو اور اکبر واقعی آخر میں اپنی لغو اور مضحکہ
انگیز حرکات سے تائب ہو گیا ہو، اور یہ بھی درست ہو کہ جیسا کہ اس نے
عبداللہ خاں ازبک والی توران کو ایک خط میں لکھا ہے، اس نے خدائی
کا دعویٰ نہ کیا ہو، لیکن ان سب باتوں کے باوجود دینِ الٰہی کے متعلق کوئی
صفائی پیش نہیں کی جا سکتی، اور اس کا جو ہیولیٰ مجرد عن الصورۃ الجسمیہ ہمارے
سامنے آتا ہے اسے کسی حیثیت سے بھی اسلام سے قریں نہیں کہا جا سکتا۔
ان وجوہ کی بنا پر دینِ الٰہی سے متعلق مولانا سندھی کا ارشاد برابر دل میں خار
بن کر کھٹکتا رہا اور میں غور کرتا رہا کہ مولانا کے تخیل کا پس منظر سمجھ سکوں۔

اس راہ میں سب سے بڑی مشکل یہ تھی کہ دینِ الٰہی سے متعلق تاریخی طور پر
مجھ کو جو کچھ معلوم تھا میں اس میں اور مولانا کے ارشاد میں تطبیق کی کوشش
کرتا تھا اور اس میں ناکامی ہوتی تھی. اب مولانا کے افکار کا یہ مجموعہ نظر
سے گذرا اور اطمینان سے اس پر غور کرنے کا موقع ملا تو مولانا کا نقطۂ
خیال واضح ہوا جسے میں ذیل میں بیان کرتا ہوں۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اور علوم کی طرح مولانا کا تاریخ کا مطالعہ بھی کافی وسیع اور ہمہ گیر ہے لیکن میرا اپنا ذاتی خیال یہ ہے کہ مولانا تاریخ کا مطالعہ ایک مورخ کی حیثیت سے نہیں کرتے ہر چیز کے متعلق ان کا ایک مخصوص مرتب اور منظم فکر ہے اور وہ اس فکر کی روشنی میں ہی تاریخ کا بھی جائزہ لیتے ہیں۔ پھر یہ جو چیزیں ان کو اس فکر کے لئے مددگار اور مؤید نظر آتی ہیں ان کو چن لیتے ہیں اور ان کو اپنے فکر کی تائید میں پیش کرتے ہیں۔ گویا اس طرح مولانا تاریخ سے ایک خادم یا مددگار کا کام لیتے ہیں۔ اسے مقصود بالذات سمجھ کر فنی اصول و قواعد کا زیادہ لحاظ نہیں رکھتے۔ رہا خود ان کا بنیادی فکر! تو اس کو وہ حضرت شاہ ولی اللہ الدہلوی کی تصنیفات وارشادات پر قائم کرتے ہیں۔

چنانچہ دین الٰہی کے معاملہ میں بھی ایسا ہی ہوا ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہؒ سے انہوں نے وحدت الوجود اور وحدتِ ادیان کا تخیل لیا اور اس کے بعد انہوں نے ہندوستان کی تاریخ پر نظر ڈالی تو انھیں یہ محسوس ہوا ہوگا کہ ہندوستان میں آکر مسلمان بادشاہوں کو یہاں کے لوگوں کے اختلافِ مذہب اور اس مذہب میں ان کے تشدد اور سخت تنگ نظری کے باعث ملکی انتظام وانصرام میں سخت دشواریاں پیش آتی تھیں۔ اکبر اپنی لاعلمی و نادانی اور مشیران کار کی بے راہ روی کی وجہ سے عظیم گمراہی کا شکار ہو گیا اس سے بہت پہلے قریب تھا کہ دوسرے مسلمان بادشاہ بھی شکار ہو جاتے۔ چنانچہ ضیاء الدین برنی کا سلطان

علاؤ الدین خلجی کے متعلق بیان کیا ہے کہ

سلطان علاء الدین خلجی بادشاہے
بود کہ خبر از علم نداشت و با علما
راوقتے نشست و خاست نبودہ
است و چوں در بار شاہی رسید
در دل او ہمچنیں نقش بستہ کہ ملک
داری و جہانبانی علیحدہ کارے
است و روایت و احکام شریعت
علیحدہ امر سیت و احکام بادشاہی
بہ بادشاہ متعلق است و احکام
شریعت بروایت قاضیاں و
مفتیاں مفوض است و بر حکم
اعتقاد مذکور ہر چہ در کار ملک
داری او را فراہم آمدے و صلاح
ملک دراں دیدے آں کار خواہ
مشروع و خواہ نامشروع
بکردے و ہرگز در امور جہانداری
خود مسئلہ و روایتے نپرسیدے[۱]"

سلطان علاء الدین خلجی ایک بادشاہ
تھا جو نہ علم کی کچھ خبر رکھتا تھا اور نہ علماء
کے ساتھ اس کا اٹھنا بیٹھنا تھا۔ وہ
جب بادشاہ ہوا تو اسکے دل میں یہ
بات بیٹھ گئی کہ ملک داری اور جہانبانی
ایک الگ کام ہے اور شریعت کے احکام
اور روایت ایک جداگانہ امر ہے۔
بادشاہی کے معاملات بادشاہ کے
متعلق ہیں اور شریعت کے احکام قاضیوں
اور مفتیوں کے سپرد ہیں۔ اس اعتقاد
کی بناء پر ملک داری کے معاملات میں
اس کی جو رائے ہوتی تھی اور جس میں
وہ ملک کی بھلائی دیکھتا تھا وہ خواہ
شرعاً جائز ہو یا ناجائز بہر حال اسے
کر گذرتا تھا اور جہانداری کے معاملات
میں کبھی وہ کوئی مسئلہ اور روایت
نہیں پوچھتا تھا۔"

---

[۱] تاریخ فیروز شاہی ص ۲۸۸

ورنہ تو خدا کروٹ کروٹ جنت نصیب کرے قاضی مغیث کو جنہوں نے افضل الجہاد کلمۃ حق عند سلطانِ جائر پر عمل کرتے ہوئے علاء الدین خلجی کو اس گمراہی پر برملا ٹوکا اور اس طرح ایک اسلامی سلطنت کو تباہ ہونے سے بچا لیا۔ ورنہ واقعہ یہ ہے کہ اگر اس کے مشیرانِ کار بھی ابوالفضل و فیضی اور اس کے مذہبی رہنما حاجی ابراہیم سرہندی، قاضی خاں بدخشانی اور شیخ امان پانی پتی جیسے لوگ ہوتے تو کون کہہ سکتا ہے کہ سلطان علاء الدین خلجی کا یہ جذبۂ انانیت مذہب اور تصوف کا غلاف اوڑھ لیتا تو دینِ الٰہی جیسے کسی مضحکہ انگیز اور نہایت ملعون و نامعقول مشرب کی ایجاد کا سبب نہ بنتا۔

جہاں تک ہندوستان میں مسلمانوں کی حکومت و سلطنت کی توسیع اس کے استحکام اور دبدبۂ و جلال کا تعلق ہے سلطان علاء الدین خلجی اور اکبر دونوں ایک ہی ترازو کے دو پلڑے نظر آتے ہیں لیکن اول الذکر علماءِ حق کی جرأت امر بالمعروف و نہی عن المنکر کی بدولت اس افسوسناک گمراہی سے بچ گیا جس کا شکار ہمایوں ایسے فرشتہ خصلت باپ کا بیٹا اکبر ہوا۔ جو اگرچہ بار بار خطوط میں عقل کو "نورِ خداوندی" کہتا ہے مگر اس کے باوجود زعفرانی اور لال کپڑے پہن کر اور اپنے آپ کو "مرشدِ روحانی و جسمانی" کہلا کر اپنی بے عقلی کا نہایت افسوسناک مظاہرہ کرتا ہے اور ایک عالم کو اپنے اوپر ہنسنے کی دعوت دیتا ہے۔

ز شستہ روئی سے تری آئینہ ہے رسوا تیرا

بعض لوگ علاء الدین خلجی کی نسبت بھی یہ رائے رکھتے ہیں کہ اکبر کی طرح وہ بھی ملک رانی اور جہانداری میں مشروع و نامشروع کا لحاظ نہیں رکھتا تھا اور اسی بنار پر اس کی حکومت کو جاہ و جلال نصیب ہوا۔ حالانکہ یہ بالکل غلط ہے۔ اکبر پر خودداری اور خودسری کا ایسا بھوت سوار تھا کہ اس کے سامنے کوئی دم نہیں مار سکتا تھا۔ چنانچہ قطب الدین خاں کوکہ اور شہباز خاں ایسے اس کی ناشائستہ حرکتوں اور خام خیالیوں پر ٹوکتے ہیں تو وہ ان دونوں کو حیلہ بہانہ سے کام لے کر مطمورۂ عدم میں دفن کرا دیتا ہے لیکن اس کے برخلاف فتوحاتِ فیروز شاہی میں قاضی مغیث اور علاء الدین خلجی کا مفصل مکالمہ اور اس کے علاوہ دوسرے علمار سے اس کی بات چیت پڑھئے تو معلوم ہوگا کہ یہ علمار کس جرأت اور بیباکی سے گفتگو کرتے ہیں یہاں تک کہ قاضی مغیث ایک دن بادشاہ سے گفتگو کرنے آئے تو مرنے کی پوری تیاریاں کر کے آئے تھے۔ گھر والوں سے رخصت ہوئے اور وصیتیں وغیرہ جو کچھ کرنی تھیں وہ بھی کرتے آئے تھے۔ لیکن اس کے باوجود بادشاہ صبر و تحمل سے ان کی گفتگو سنتا ہے اور پیشانی پر غیظ و غضب کی ایک شکن تک ظاہر نہیں ہونے دیتا۔

ببیں تفاوتِ رہ از کجاست تا بکجا

بہر حال گذارش کا مقصد یہ ہے کہ ہندوستان میں امن و عافیت سے حکومت کرنے کی راہ میں مسلمان بادشاہوں کے لئے جو سب سے بڑی رکاوٹ تھی وہ ہندوؤں کا سخت مذہبی تعصب اور ان کی حد درجہ

تنگ نظری و تعصب کا ایک انمٹ نشان ان کے ہاں چھوت چھات کا عمل تھا، اس مشکل کو بڑی حد تک ان صوفیائے کرام نے حل کرنے کی کوشش کی جنہوں نے ملک کے طول و عرض میں اپنے تبلیغی وفود دوڑا دیئے اور خود اپنی پاک باطنی اور نیک زندگی کے اثر سے ایک بڑی تعداد کو حلقہ بگوش اسلام بنا لیا۔

لیکن اس کے باوجود اکثریت نامسلم تھی اور اس کو جب کبھی ارادہ کیا جاتا مذہب کے نام پر سیاسی اغراض کے حصول کا آلہ بنا لیا جاتا تھا۔ یہ صورت حال اس درجہ زبوں تھی کہ آئے دن بغاوتیں ہوتی رہتی تھیں۔ اور عجب تماشا ہے کہ مسلمان مسلمان کے برخلاف بغاوت پر آمادہ ہوتا تھا تو وہ بھی اس حربے سے کام لینے میں پس و پیش نہ کرتا تھا۔

اس صورت حال کو ختم کرنے کے لئے دو ہی صورتیں ہو سکتی تھیں ایک یہ کہ سلطان فیروز شاہ یا اورنگ زیب عالمگیرؒ کی طرح تشدد و سخت گیری اور تصلب فی الدین سے کام لیا جاتا۔ اور جو لوگ سمجھانے بجھانے سے دین حق کو لبیک کہنے کے لئے تیار نہ ہوتے ان کو قرآن کے فرمان وانزلنا الحدید فیہ باس شدید کی صداقت کا اعتراف کرنے پر مجبور کیا جاتا۔ اس کے علاوہ دوسری صورت یہ تھی کہ ان لوگوں میں ایک ذہنی انقلاب پیدا کر کے ان کو اپنے سے قریب تر کرنے کی کوشش کی جاتی۔

اکبر جو سخت تکلیفوں اور جنم جوکھوں کے بعد تخت سلطنت پر بیٹھا تھا۔ وہ پہلی تدبیر پر عمل کرنے کی ہمت نہیں رکھتا تھا اور اگر رکھتا بھی تو اس کے

نورتن جس میں بھانت بھانت کے آدمی تھے وہ کب اسے چلنے دے سکتے تھے۔ پھر چونکہ شروع شروع میں اکبر[1] کو تصوف سے لگاؤ اور صوفیائے کرام سے عقیدت تھی ہی۔ اس تقرب سے وحدت الوجود اور اس کے ذریعہ وحدتِ ادیان کا تصور بھی اس کے دماغ میں موجود ہوگا۔ اس بنا پر آئے دن کی خلفشار اور شب و روز کی چپقلش، باہمی عداوت و بغض قومی منافرت و استحقار ان سب چیزوں کو ختم کرنے کے لئے اس نے دوسرا راستہ اختیار کیا اور جس طرح قرآن مجید اہل کتاب کو کلمۃٍ سواءٍ بیننا و بینکم کی طرف آنے کی دعوت دیتا ہے اسی طرح اکبر نے اپنے مشیرانِ کار کے مشورہ سے وحدتِ ادیان کی بنیاد پر مختلف ملتوں اور مذہبوں کے لوگوں کو صلح و آشتی کے ایک سلسلہ سے مربوط کردینا چاہا اور در پردہ اس کا مقصد یہ تھا کہ اس طرح رفتہ رفتہ یہ لوگ مسلمان ہی ہوجائیں گے اور جو مسلمان نہیں بھی ہوں گے وہ کم از کم مسلمانوں سے بیگانوں یا "ملیچھوں" کا سا تو معاملہ نہیں کریں گے۔ ان لوگوں کے رویہ میں اتنی لچک کا پیدا ہوجانا بھی بہرحال مسلمانوں کے حق میں مفید ہوگا۔ کیونکہ تخت و تاج پر تو انھیں کا قبضہ ہے۔ جب مسلمان چاہیں گے اپنی قوت و اقتدار سے کام لے کر کسی غیر متوقع صورت حال کو اس کے ظاہر ہونے پر ختم کرسکیں گے۔

---

[1] اس موقع پر یہ یاد رکھیے کہ میں اپنے اندازہ کے مطابق مولانا سندھی کے تخیل کا پس منظر بیان کر رہا ہوں میرا اپنا جو نقطۂ نگاہ ہے اسے اس کے ساتھ خلط ملط نہ کیجئے۔

پھر ممکن ہے اکبر اور اس کے مشیران کار کے اس خیال کو اس سے بھی تقویت ہوتی ہو، کہ وحدت الوجود اسلام کا کوئی بنیادی نظریہ یا عقیدہ نہیں ہے اور نہ ہو سکتا ہے لیکن اس کے باوجود صوفیائے کرام نے اس کو اس درجہ فروغ دیا کہ وہ اسلامی ہندی تصوف کا ایک جزو لاینفک ہو کر رہ گیا۔ اسی طرح بعض جوگیانہ اعمال وافعال اور بعض نظریات و معتقدات جن کا ذکر قرآن مجید اور سنت نبوی میں کہیں نہیں ہے اور صرف اتنا ہی نہیں بلکہ ان میں سے بعض بعض تو حافظ ابن تیمیہ کے قول کیمطابق شریعت اسلام کے منشاء وحکم کے بالکل خلاف ہیں۔ ان کو صوفیائے کرام نے اختیار کیا۔ اپنایا۔ اور اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ہندوؤں میں تبلیغ اسلام کی کامیابی کا سہرا جہاں اسلام کی پاک وصاف تعلیمات کے سر ہے کسی نہ کسی حد تک اس کامیابی میں وحدۃ الوجود کے عقیدہ کے فروغ اور مذکورۂ بالا اعمال وافعال کو بھی دخل ہے۔ اس بنا پر عجب نہیں کہ اکبر نے وحدت ادیان کی اساس پر لوگوں کو ایک چیز پر مجتمع ہو جانے کی دعوت کو انھیں آخر کار اسلام کی ہی طرف آنے کا بالواسطہ ذریعہ سمجھا ہو۔ اور اس مقصد کے لیے اس نے اسلامی تعلیمات کی سخت بندشوں کے ڈھیلا اور نرم ہو جانے کو بھی گوارا کر لیا ہو۔

پس چونکہ دین الٰہی کی تحریک سے متعلق مولانا کا نقطۂ نظر یہی ہے کہ وہ دراصل وحدت ادیان کی آڑ میں بالواسطہ اسلام کی ہی دعوت تھی اس لئے مولانا سندھی اس کو اساساً صحیح مانتے ہیں لیکن ساتھ

ہی ان کو بھی تسلیم ہے کہ ان بانیان تحریک نے وحدتِ ادیان کی جس طرح تشریح کی اور عملاً اس کو جس طرح متشکل اور مجسم کیا وہ سر بسر گمراہی اور خاص مولانا کے لفظوں میں مذہبی انارکزم تھا۔ چنانچہ اس سلسلہ میں مولانا کی تقریر کے متفرق ٹکڑے پیش کئے جاتے ہیں۔ جس سے اس نقطۂ نظر کی وضاحت اور خود مولانا کے خیال میں "دین الٰہی" کی عملی تشکیل کی شناعت وقباحت دونوں واضح ہوجاتے ہیں۔ چنانچہ وحدت الوجود کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں :-

"وحدت الوجود کے عقیدے کے یہ معنی ہیں کہ سارے مذاہب ایک ہی صداقت کی مختلف تعبیریں ہیں۔ فرق صرف شکلوں کا ہے۔ اصل دین ایک ہی ہے لیکن اس کا پتہ کیسے چلایا جائے کہ اصل دین کیا ہے؟ اور وہ کونسی صداقت ہے جس کی یہ سب تعبیریں ہیں! اور وہ اصول ومبادی کیا ہیں جو سب مذاہب میں مشترک ہیں ابن عربی اور ان کے پیرووں کے نزدیک اسلام ہی اس سچائی کا معیار ہے یہی ایک کسوٹی ہے جس پر سب دین پرکھے جاسکتے ہیں اور تمام مذاہب میں اس کی حیثیت ایک میزان کی ہے، وحدت الوجود کو اس طرح ماننے سے نعوذ باللہ اسلام کی برتری کا انکار لازم نہیں آتا بلکہ اس سے اسلام کی حقانیت اجاگر ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ ابن عربی جو مسلمانوں میں اس فکر کے بانی اور مبلغ ہیں ان کی اپنی زندگی اتباعِ حدیث کا نمونہ تھی۔ چنانچہ وہ خود فرماتے

ہیں کہ ہر حقیقت جو خلافِ شریعت ہو گمراہی ہے۔

یہ ہے عقیدۂ وحدت الوجود کی اصل حقیقت جس پر اکبر کے دین الٰہی کی بنیاد رکھی گئی تھی" (ص ۲۹۰)

اس سے اندازہ ہوگا کہ دین الٰہی کی تحریک سے متعلق مولانا کا تخیل کیا ہے اور وہ کس طرح اس کو دراصل ایک جدید عنوان سے اسلام کی ہی دعوت سمجھتے ہیں اور یہی وہ بنیادی رشتہ ہے جس کی وجہ سے مولانا دین الٰہی کا ذکر کرتے ہوئے حضرت شاہ ولی اللہؒ کا بھی نام لے گذرتے ہیں۔ لیکن مولانا کو یہ تسلیم ہے کہ دین الٰہی نے جو عملی شکل اختیار کی وہ اس کے چلانیوالوں کی کج روی اور نالائقی کی وجہ سے اصل مقصد سے بہت دور جا پڑی اور آخر گمراہی کا سبب ہوئی۔ چنانچہ لکھتے ہیں۔

"وحدت الوجود کا عقیدہ اپنی جگہ بالکل صحیح ہے اور اس سے لازمی طور پر وحدتِ ادیان کا جو خیال پیدا ہوتا ہے وہ بھی ٹھیک ہے لیکن وحدتِ ادیان ان معنوں میں کہ چونکہ سب دین ایک ہی ہیں اس لیے کسی ایک دین کا ماننا اور اس کے قانون پر چلنا ضروری نہیں غلط چیز ہے اکبر کے دین الٰہی کے مفکروں سے یہ چوک ہوئی، یا یہ بھی ممکن ہے کہ ان کے ذہنوں میں تو یہ حقیقت موجود ہو لیکن عمل میں اس کا خیال نہ رکھا گیا ہو۔ وحدتِ ادیان کو اس طرح ماننا نراج اور انارکزم ہے۔ شریعت طریقت پر مقدم ہے۔" (ص ۱۵۰)

اس عبارت کا آخری فقرہ خاص طور پر غور کرنے کے قابل ہے اس

سے مولانا کا نقطۂ خیال کس قدر واضح ہو جاتا ہے۔ اسی بیان کے سلسلہ میں آگے چل کر فرماتے ہیں۔

اکبر کے عہد میں وحدتِ ادیان کی اس غلط تعبیر سے نتیجہ یہ نکلا کہ دین الٰہی کے پیرووں کے ذہن میں انتشار پیدا ہو گیا۔ اور مسلمانوں کی اجتماعی زندگی کے تہ وبالا ہونے کے آثار نظر آنے لگے۔ اسی کا ردِ عمل امام ربانی حضرت مجدد الف ثانیؒ کا ظہور رہے" (ص ۱۵۱)

پھر اسی بیان کے سلسلہ میں اور صاف لفظوں میں فرماتے ہیں:۔

وحدت الوجود کی غلط تعبیر سے اکبر کے عہد میں بے اعتدالیاں پیدا ہوئیں اور شریعت اور شعارِ شریعت کا استہزا دربار دین میں داخل ہو گیا۔ امام ربانی اس کی اصلاح کے لئے آئے تھے (ص ۱۵۲)

ایک اور مقام پر دین الٰہی کی تباہ کاریوں کا ذکر اس طرح کرتے ہیں

"مذہبی نزاع کو مٹانے کا یہ طریقہ لابدی طور پر مذہب کو سرے سے ختم کرنے کا سبب بنتا ہے اور مذہب کو انسانوں کی زندگی سے ناپید کر دینا ان کی مشکلات کو کم نہیں کرتا بلکہ ان مشکلات میں اور اضافہ کرتا ہے" (ص ۲۹۹)

اس کتاب میں مولانا نے اور کئی مقامات پر بھی دین الٰہی کی اسی طرح مذمت کی ہے۔ اب اس سلسلہ میں مولانا کے چند فقرے اور سن لیجئے۔

اورنگ زیب کے پیش نظر یہ تھا کہ وہ مسلمانوں کو بحیثیت ایک جماعت کے منظم کرے اور اکبر کے بین الملی یا انسانی تصورِ حیات سے جماعتی

زندگی میں غلطی سے جو بے عنوانیاں پیدا ہو گئی تھیں ان سے قومی زندگی کو پاک کیے اور اس کام میں امام ربانی کے فیوض نے اس کی رہنمائی کی"۔ (ص ۳۲۵)

اس عبارت سے جہاں یہ معلوم ہوتا ہے کہ مولانا اکبر کے بین الملی تصور کو مسلمانوں کی اجتماعی اور قومی زندگی کے لئے کس قدر ضرر رساں سمجھتے ہیں۔ ساتھ ہی یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ آپ عالمگیرؒ کے کیوں مداح ہیں یعنی اس لئے کہ اس نے امام ربانی کی رہنمائی میں مسلمانوں کی قومی زندگی کو ان بے عنوانیوں سے پاک کیا جو اکبر کے غلط تصور سے پیدا ہو گئی تھیں لیکن افسوس ہے ہمارے مکرم دوست جنھوں نے قسم کھالی ہے کہ وہ ہر چار یا پانچ سطروں کے بعد مولانا کو وطنیت، قومیت اور ہندوستانیت کا طعنہ دیئے بغیر لقمہ نہ توڑیں گے وہ اس پر بھی خفا ہیں اور فرماتے ہیں۔

"مولانا کو جمع اضداد میں کمال حاصل ہے وہ اکبر اور عالمگیر دونوں کے مداح ہیں۔ اکبر پر اس لئے فریفتہ ہیں کہ اس نے خالص قومی ہندوستانی سلطنت کی بنیاد ڈالی اور عالمگیر کی یہ ادا انھیں بھاتی ہے کہ اس نے بیرون ہند میں ہندوستان کی عظمت کا جھنڈا لہرایا"۔ (معارف ص ۱۸۲)

اے کاش انھیں کوئی بتا سکتا کہ

گرمی سہی کلام میں لیکن نہ اس قدر
کی جس سے بات اس نے شکایت ضرور کی

مولانا پر ایک بڑا اعتراض یہ بھی ہے کہ وہ دین الٰہی کی تحریک میں ولی اللٰہی فکر کی جھلک دیکھتے ہیں۔ لیکن یہ اعتراض بھی ایک شدید مغالطہ پر مبنی ہے دین الٰہی کی تحریک کے اندرونی جذبہ سے متعلق مولانا کا جو نقطۂ خیال ہے وہ اوپر گذر چکا اب اس سلسلہ میں حضرت شاہ صاحبؒ کے فکر کے بارے میں مولانا کا جو خیال ہے اسے بھی سن لیجئے۔ فرماتے ہیں۔

حکمت اور شریعت کی یہ تفریق اور پھر ان میں اس طرح مطابقت کرنا شاہ صاحب کے فکر کا اصل اصول ہے۔ انہوں نے جیسا کہ ہم پہلے لکھ آئے ہیں سب سے پہلے مسلمانوں کے مختلف فرقوں اور متعارض افکار میں توافق پیدا کیا اور سب کو کتاب و سُنت کے اصل مرکز کے نیچے جمع کر دیا، پھر اسلام عیسائیت اور یہودیت کو حنیفیت کی فروع بتایا اور ایک جامع انسانیت تصور کے ماتحت حنیفی اور غیر حنیفی یعنی صابئی دینوں کو یک جا کیا۔" (ص ۳۲۷)

اس بیان سے اندازہ ہوگا کہ مولانا اکبر کے دین الٰہی کی تحریک کو حضرت شاہ صاحبؒ کے فکر سے کیوں قریب سمجھتے ہیں۔ یعنی مولانا کا تخیل یہ ہے کہ حضرت شاہ صاحب نے جس طرح دُنیا کی تمام قوموں کو وحدتِ انسانیت کی بنیاد پر اسلام کی طرف بلایا ہے اسی طرح دراصل اکبر بھی وحدۃ الوجود کے تصور کو قومی کر کے ہندوستان کو ایک وحدتِ غیر منقسمہ بنانا چاہتا تھا اور اگرچہ ظاہری طور پر عنوان وحدتِ ادیان اور وحدت الوجود تھا۔ تاہم اگر اس تحریک کو باقاعدہ اور نیک نیتی سے چلایا جاتا تو (مولانا کے خیال میں)

اس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ سب مسلمان ہو جاتے، بہر حال "للناس فیما یعشقون مذاہب"۔

ہم نے دین الٰہی سے متعلق مولانا کے فکر کا لب لباب لکھ دیا ہے جس میں دونوں پہلو سامنے آجاتے ہیں اب اس پر ارباب تنقید کو تنقید کا حق ہے۔ لائق ناقد نے یہ کہا تھا کہ انہوں نے اس معاملہ میں مولانا کے فکر کا صرف ایک پہلو ہی دکھایا تھا جو آداب تنقید کے شایان شان نہیں ہے اور اس سے بڑی غلط فہمی یہ پیدا ہوتی ہے کہ جب مولانا دین الٰہی کو اساساً صحیح سمجھتے ہیں تو پھر اسلام کی حیثیت ان کی نظر میں کیا رہ جاتی ہے؟ سطور بالا میں جو کچھ عرض کیا گیا ہے اس کا مقصد اسی غلط فہمی کو دور کرنا ہے اور بس!

اشتراکیت

ہمارے فاضل دوست نے مولانا کو اس جرم کا بھی مرتکب بنایا ہے کہ وہ اسلام اور اشتراکیت ان دونوں کو مماثل قرار دیتے ہیں۔ حالانکہ یہ بھی بالکل غلط ہے۔ بات دراصل یہ ہے کہ مولانا انتہائی دقیقہ رسی اور ژرف نگاہی سے ہر حقیقت کے مختلف پہلوؤں کا جائزہ لیتے ہیں۔ اور ہر ایک پہلو کو دوسرے سے الگ کرکے دیکھتے ہیں۔ پھر مجموعہ میں جو خرابیاں ہوتی ہیں ان کو بیان کرتے ہیں۔ اس میں جو اچھائیاں ہوتی ہیں ان کو الگ دکھاتے ہیں اور پھر ان دونوں کے امتزاج و اجتماع سے اس کے جو نتائج پیدا ہونے والے ہوتے ہیں ان کا اندازہ لگاتے ہیں، غور و فکر کی راہ میں کسی حقیقت کے مختلف اجزا اور پہلوؤں پر تحلیل کیمیاوی کا یہ عمل کرنا انتہائی مشکل کام ہے مگر مولانا اس مشکل کو سر کرتے ہیں اور بالآخر شیوہ کو وہ کبھی اختیار کرتے جوئے شیر نکال کر لاتے ہیں۔ لوگ ازراہِ کوتہ نظری ادا "مباحثہ خسرو پرویزی"

یہ سمجھتے ہیں کہ مولانا متضاد باتیں کہتے ہیں۔ حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے۔ مولانا ہر چیز کے اچھے اور برُے پہلو کو اس کا حق دیتے ہیں اور اس کی اپنی مخصوص حیثیت و نوعیت کے مطابق اس کے متعلق فیصلہ کرتے ہیں۔ انگریزی کے مشہور انشار پرداز لیمب نے ایک جگہ بالکل ٹھیک کہا ہے کہ کسی غایت درجہ معتدل کام کو کرنا جس قدر مشکل ہے اتنا ہی اس کو سمجھانا بھی مشکل ہوتا ہے۔ عام لوگ مختلف پہلوؤں کے ذرا ذرا سے باریک فرق کو سمجھنے سے قاصر ہوتے ہیں اور افراط و تفریط میں مبتلا ہو جاتے ہیں، ہمارے فکر کی یہی وہ بدنصیبی ہے جس کا ماتم اقبال نے اس طرح کیا ہے۔

عقل بے ربطیٔ افکار سے مشرق میں غلام
مردہ لا دینیٔ افکار سے افرنگ میں عشق

مولانا نے اور چیزوں کی طرح اشتراکیت کا جائزہ بھی بڑے غور و خوض اور وسعتِ نظر سے لیا ہے۔ لیکن یہ یاد رہے کہ اس تمام سفر میں ان کا رہنما اسلامی فکر ہی رہا ہے۔ مولانا کے نزدیک اشتراکیت کا اچھا پہلو یہ ہے کہ یہ ایک عالمگیر اور بین الاقوامی تحریک ہے جو کسی خاص قوم یا ملک کے فائدے کے لئے شروع نہیں کی گئی ہے بلکہ اس کی بنیاد عام انسانی ہمدردی اور مساوات و برابری پر قائم ہے اس بنا پر اگر اس تحریک میں کوئی افادیت ہے تو وہ کسی ایک ملک یا قوم تک محدود نہ رہے گی۔ بلکہ جہاں جہاں یہ تحریک پہنچے گی اور اس کو کامیابی ہوگی وہاں کے لوگ اس سے فائدہ حاصل کریں گے اب اس مرحلہ پر پہلی چیز جو جذب و کشش کا باعث بنتی ہے وہ اس تحریک کا بین الاقوامی ہونا ہی ہے۔ کیونکہ آج کل کی خود غرض دنیا میں ہر قوم جو معاشی یا سیاسی جد و جہد کر رہی ہے وہ صرف اپنے آپ کو فائدہ

پہنچانے کے لئے کر رہی ہے اور ان قوموں کی ہوس فائدہ اندوزی اس درجہ خودغرض ہو گئی ہے کہ اگر کسی قوم کو اپنی تعمیر کے لئے دوسری کمزور قوتوں کی بربادی و ہلاکت کی بھی ضرورت پیش آتی ہے تو وہ اس میں ذرا تامل نہیں کرتی اور اس کی تمام سائنس، تمام ایجادات و اختراعات اور اس کے تمام ملکی وسائل و ذرائع، علوم و فنون، مرد اور عورت، ساز و سامان سب کے سب صرف ایک مقصد کے لئے وقف ہو جاتے ہیں کہ کمزور یا مختلف النسل والی قوموں کو برباد کیا جائے اور ان کے گوشت پوست، شکستہ و خستہ ہڈیوں اور زار و ناتواں جسمانی ڈھانچوں پر اپنی عظمت و سطوت کی شاندار عمارت کھڑی کی جائے ہوس ملک گیری اور شدید خود غرضی کے اس ہولناک دور میں اگر کوئی تحریک عام انسانیت کا درد لے کر اٹھتی ہے تو بے شبہ اس کا خیر مقدم ہر اس شخص کو کرنا چاہیئے جو عام انسانیت کا ہوا خواہ اور خیر اندیش ہے۔

لیکن دیکھنا یہ ہے کہ یہ تحریک انسانیت کے درد کا درماں بھی ہو سکے گی یا نہیں؟ مولانا اس موقع پر اشتراکیت کا تجزیہ کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ اس میں بعض چیزیں اچھی ہیں اور بعض بری۔ اس کا روشن پہلو تو یہ ہے کہ یہ تحریک اس جابرانہ نظام سرمایہ داری کو کچلنے کے لئے معرض وجود میں آئی ہے جو اس وقت دنیا کی سب سے بڑی مصیبت ہو کر ہمارے سروں پر مسلط ہو گیا ہے۔ عام مساوات انسانی اس تحریک کا اصل اصول ہے اور جہاں تک اس مقصد کا تعلق ہے اس سے کسی سلیم الطبع انسان کو اختلاف نہیں ہونا چاہیئے جو قومیں کہ آج سرمایہ داری کا شکار بنی ہوئی ہیں ان کیلئے اس تحریک کی کامیابی اور قوت اپنے اندر ایک خوشخبری اور پیغام رہائی رکھتی ہے۔ بس اشتراکیت کا

یہی وہ پہلو ہے جسے مولانا بنظرِ استحسان و پسندیدگی دیکھتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں

"بیشک اشتراکیت اصلاً ایک بین الاقوامی اور عالمگیر تحریک ہے.... ایک طرف تو اس تحریک نے روسی قوم کو سربلند کیا چنانچہ پچیس سال پہلے جو قوم انتہائی پستی، ذلت، استبداد اور بدنظمی اور جہالت کا شکار ہو رہی تھی وہ اس تحریک کی بدولت اتنی طاقتور منظم اور ترقی یافتہ ہو گئی کہ جرمنی جیسی زبردست سلطنت کی جرار فوجوں کا جنکے سامنے دنیا کی بڑی بڑی طاقتیں نہ ٹھیر سکیں، خم ٹھوک کر مقابلہ کر سکی، یہ ہے اشتراکیت کی تحریک کا قومی پہلو۔ دوسری طرف روسی قوم باقی دنیا کیلئے اشتراکیت کی ترجمان بنی اور انہوں نے اپنے عمل کر یہ بتا دیا کہ جب اشتراکیت کے اصولوں پر زندگی کی تنظیم کی جائے تو اس کے یہ نتائج برآمد ہوتے ہیں"۔ (ص ۲۲۸)

لیکن ساتھ ہی اس تحریک کا جو ناقص پہلو ہے وہ بھی مولانا کی نظروں سے اوجھل نہیں ہے۔ چنانچہ سرور صاحب لکھتے ہیں۔

"مولانا اس تحریک کو نامکمل سمجھتے ہیں۔ انکے نزدیک انسان محض معاشی حیوان نہیں اشتراکیت نے انسانیت کی خارجی زندگی کی تنظیم کر کے بڑا کام کیا ہے لیکن انسان کی ایک معنوی زندگی بھی ہے بیشک اسلام اور اشتراکیت دونوں بین الاقوامی تحریکیں ہیں اور دونوں کا پیغام تمام بنی نوع انسان کیلئے ہے پھر دونوں کی دونوں انقلابی ہیں لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ اشتراکیت صرف معاشی زندگی پر انحصار رکھتی ہے، اسلام معاشی زندگی کا انکار تو نہیں کرتا لیکن وہ زندگی کو محض معاشی دائرہ تک محدود بھی نہیں سمجھتا اسکے نزدیک زندگی دوام چاہتی ہے اور اس دنیا میں ہی ختم نہیں ہو جاتی"۔ (ص ۲۲۹)

دیکھئے مولانا نے کس طرح صفائی کے ساتھ دودھ کا دودھ اور پانی کا پانی کر دیا۔

ہے۔ مسلمان جس حد تک اشتراکیت کا ساتھ دے سکتے ہیں اسے بتا بھی دیا ہے اور انھیں اس تحریک میں کیا شدید اور بنیادی نقص نظر آتا ہے اسے بھی صاف صاف بیان کر دیا ہے۔ رہی مماثلت! تو اس معاملہ میں مولانا کا نقطۂ نظر بجز اس کے اور کچھ نہیں ہے کہ اسلام جس طرح قومی بھی ہے کہ اس نے اول اول عربوں کی ہی تنظیم کی اور ان کو دنیا کے لئے خیر امۃ بنا کر پیش کیا اور ساتھ ہی بین الاقوامی بھی کہ اس کی دعوت کافہ ناس کے لئے ہے۔ اسی طرح مولانا سمجھتے ہیں کہ اشتراکیت بدایۃ ایک قومی تحریک کی حیثیت سے اٹھی اور اب وہ بین الاقوامی تحریک بنتی جا رہی ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ اسلام کی قومیت اور بین الاقوامیت کو جدید اصطلاحات کی روشنی میں اشتراکیت کی ان دوگانہ حیثیتوں کو سامنے رکھ کر سمجھا جا سکتا ہے بس یہ ہے وہ وجہ مماثلت جو مولانا اسلام اور اشتراکیت کے درمیان مانتے ہیں۔

ہمارے فاضل دوست غالباً ان لوگوں میں سے ہیں جو کسی حسین و جمیل عورت کو محض اس بنا پر خوبصورت نہیں کہتے کہ وہ خوش قسمتی یا بد قسمتی سے ان کی بیوی نہیں ہے یا اس بنا پر کہ اس کی اور بہنیں اور سہیلیاں بدصورت اور بدشکل ہیں اگر اشتراکیت میں بعض خوبیاں ہیں اور یقیناً ہیں تو ان کا انکار محض اس لئے کر دینا کہ ان اچھی باتوں کا نفاذ ہمارے ہاتھوں نہیں ہو رہا ہے یا ان اچھائیوں کے ساتھ برائیاں بھی ہیں کونسی معقول اور قرین انصاف بات ہے۔ لائق ناقد مولانا سندھی کے متعلق فرماتے ہیں کہ

"مولانا کے دل و دماغ پر روس اور اسٹالن چھائے ہوئے ہیں (معارف ص ۱۷۶)

لیکن شاید انھیں معلوم نہیں کہ حکیم مشرق ڈاکٹر محمد اقبال اشتراکیت کے بارہ میں فرما گئے ہیں۔ لیجئے سنئے۔ ضرب کلیم میں لکھتے ہیں۔

قوموں کی روش سے مجھے ہوتا ہے یہ معلوم   بے سود نہیں روس کی یہ گرمی رفتار

اندیشہ ہوا شوخیٔ افکار پہ مجبور | فرسودہ طریقوں سے زمانہ ہوا بیزار
انساں کی ہوس نے جنھیں رکھا تھا چھپا کر | کھلتے نظر آتے ہیں بتدریج وہ اسرار
قرآن میں ہو غوطہ زن اے مردِ مسلماں | اللہ کرے تجھ کو عطا جدتِ کردار
جو حرفِ "قل العفو" میں پوشیدہ ہے اب تک | اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار

علاوہ بریں حکیم مشرق اکثر اپنی مجلسوں میں کہتے تھے کہ اس وقت اسلام کی تبلیغ کی جس قدر سخت ضرورت روس میں ہے کہیں اور نہیں ہے۔ یہی خیال مولانا کا بھی تھا۔ مولانا ایک عرصہ تک اس ملک میں رہ آئے تھے اس بنا پر اس تحریک کی قوت وطاقت سے متعلق انہوں نے جو باتیں اب سے مدت پہلے کہی تھیں وہ اب حرف بحرف صحیح ثابت ہو رہی ہیں۔ مولانا کا خیال تھا کہ یہ تحریک ابھی تجربہ کی منزل سے گذر رہی ہے۔ اس بنا پر جوں جوں قدم آگے بڑھتا جائے گا اس تحریک کے اصول و مبادی میں ترمیم و تنسیخ ہوتی رہے گی۔ اس مرحلہ پر مسلمانوں کے لئے بہترین موقع ہے کہ وہ اسلام کی تعلیمات حقہ ان لوگوں تک پہنچائیں اگر اس طرح اسلام اور اشتراکیت میں صلح کی کوئی صورت نکل آتی ہے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ دنیا کی ایک عظیم ترین طاقت مسلمانوں کے ہاتھ آجائے گی اور پھر وہ اس کے ذریعہ دُنیا کا تختہ الٹا کر رکھ دیں گے۔ یہ ہے اشتراکیت کے متعلق مولانا کا اصل فکر۔ جسے ہمارے دوستوں نے کیا سے کیا کر کے پیش کیا۔

نکتہ چیں ہے غمِ دل اس کو سُنائے نہ بنے
کیا بنے بات جہاں بات بنائے نہ بنے

اس سلسلہ میں لائق ناقد نے ایک عجیب بات کہی ہے آپ فرماتے

ہیں :-

"جس طرح اسٹالن اشتراکیت کے اصولوں میں ترمیم کرکے اسے قومی رنگ دینے میں کامیاب ہو رہا ہے۔ اسی طرح ہمارے مولانا بھی اسلام کو قومی لباس پہنانا چاہتے ہیں ...... اس لئے وہ ٹروٹسکی جیسے "مومن قانت" اشتراکی کے مقابلہ میں اسٹالن جیسے ہوشیار اور زمانہ ساز کو پسند کرتے ہیں۔" (معارف ص ۱۷۶)

یہ ٹروٹسکی کے "مومن قانت" ہونے کی ایک ہی رہی اغالباً آپ کو یہی معلوم نہیں ہے کہ اسٹالن اور ٹروٹسکی ان دونوں میں بنیادی اختلاف کس بات میں تھا؟ اختلاف اس میں نہیں تھا کہ اشتراکیت ایک بین الاقوامی تحریک ہے یا نہیں۔ اسے دونوں تسلیم کرتے تھے۔ البتہ اسٹالن کا خیال یہ تھا کہ ابھی ہمارے حالات اس کی اجازت نہیں دیتے کہ ہم اس تحریک کو بین الاقوامی اصول پر چلائیں اور دنیا کے دوسرے ملکوں اور قوموں میں اس کا پروپیگنڈہ کریں۔ اگر ہم نے ایسا کیا تو خواہ مخواہ دوسری قومیں ہم سے کھٹک جائیں گی اور ہم اطمینان سے اپنے گھر میں بھی کام نہیں کر سکیں گے۔ ٹروٹسکی اس کا مخالف تھا اور شدید مخالف۔ ٹروٹسکی غریب پر جو تشدد ہوا وہ ممکن ہے بیجا اور نامناسب ہو۔ تاہم واقعات مابعد نے یہ ثابت کر دیا کہ اس معاملہ میں اسٹالن کی ہی رائے صائب تھی۔

اب میں اسی پر یہ مقابلہ ختم کرتا ہوں۔ اگرچہ یہ کافی طویل ہو گیا ہے تاہم مجھے اس کی تشنگی کا احساس ہے۔ افسوس ہے کہ مضمون شروع کرتے

وقت جو مآخذ میرے ذہن میں تھے۔ چند در چند مشاغل اور گراں بار مصروفیتوں کے باعث ان میں سے اکثر کی مراجعت نہیں کر سکا۔ اثنائے تحریر میں جو کتابیں سامنے آگئیں۔ انھیں کا حوالہ دے دیا ہے۔ ورنہ مولانا سندھی کا مطالعہ نہایت وسیع اور فکر حد درجہ عمیق تھا۔ نہ جانے وہ کہاں کہاں سے دانہ دانہ چن کر لاتے تھے اور اُن سے ایک خرمن بناتے تھے جتنا بولتے تھے۔ اس سے کہیں زیادہ ان کے دماغ اور حافظہ میں ہوتا تھا۔ یہ محض خوش اعتقادی نہیں میرے ساتھ ایک جماعت کا مشاہدہ ہے۔ اسی بنا پر بہت کچھ لکھنے کے باوجود مولانا کے افکار کے ابھی بہت سے گوشے اور پہلو ہیں جو حرف و بیان سے آشنا نہیں ہو سکے۔

گماں مبر کہ بپایاں رسید کار مغاں
ہزار بادۂ ناخوردہ در رگ تاکست

مولینا عبید اللہ سندھی

پر

ایک ناقدانہ جائزہ

از

جناب مولانا مسعود عالم صاحب ندوی

یہ تنقید "معارف" ستمبر ۱۹۴۴ء میں چھپی

مولانا عبید اللہ سندھی کی شخصیت ایک عجیب و غریب شخصیت ہے، اور ان کے افکار ان کی شخصیت سے بھی زیادہ عجیب و غریب ہیں۔ ایک سکھ گھرانے میں پیدا ہوئے، اسلام قبول کیا، دیوبند میں تعلیم پائی، سیاسیات میں دخیل ہوئے، اور اس طرح کہ ہندوستان چھوڑنا پڑا، جلا وطنی کی زندگی، کابل، ماسکو، انقرہ اور یورپ کے مختلف مقامات میں گزری۔ آخر میں حجاز آ گئے تھے، دس بارہ برس حرم کے سایے میں بھی رہے، اور اب پانچ سال ہوتے ہیں کہ وطن کی کشش پھر اُنھیں ہندوستان کھینچ لائی۔

مولانا کی زندگی کوئی پُرسکون زندگی نہیں رہی ہے۔ دُنیا کے تمام نشیب و فراز،

ہے، شکستہ اور رنج و محن کی گھاٹیوں سے وہ کامیاب گزر چکے ہیں، اور اب کہ سفینۂ عمر ساحل کے قریب آلگا ہے وہ اپنے تجربات زندگی اور نصف صدی کے مطالعہ کے نتائج سے ہمیں مستفید کرنا چاہتے ہیں ،

ہندوستان آنے کے بعد پہلے پہل انھوں نے کلکتہ میں ایک تقریر کی، جس سے ہمارے حسن ظن کو ایک جھٹکا لگا ، اس میں انھوں نے انگریزی لباس زیب تن کرنے اور لاطینی حروف اختیار کرنے کی تلقین کی تھی ، ظاہر ہے کہ صرف "صاحبوں" کا لباس اختیار کرلینے سے انسان "صاحب" نہیں ہوجاتا، اور نہ لاطینی حروف برت لینے سے سائنس و فلسفہ کے اسرار کھل جاتے ہیں ، یہ ایک سطحی اور مرعوب ذہنیت کی دعوت تھی ، اور مولانا سندھی کی زبان سے ایسی باتیں سن کر طبعی طور پر بڑا دکھ ہوا۔

اس کے بعد "الفرقان" ولی اللہ نمبر ۵۹ ۱۳ھ میں انھوں نے امام ولی اللہ کی حکمت کا اجمالی تعارف کرایا ، گو اس میں بھی بہت سی باتیں قابل گرفت تھیں، مگر دوستوں نے یقین دلایا کہ مولانا اپنے افکار کے اظہار پر قادر نہیں ، اور ان کا حال کچھ فرقۂ ملامتیہ کا سا ہے ، شروع شروع میں وحشت ہوتی ہے ، "پھر انسان مانوس ہوجاتا ہے" ہم نے جی کڑا کرکے اس اجمالی تعارف کا بار بار مطالعہ کیا ، مگر یہ اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ ہماری طبیعت اس سے مانوس نہ ہوسکی ۔ نیشنلزم کی تبلیغ خواہ کتنے ہی معصومانہ انداز میں ہو ہمارے لئے ناقابل برداشت ہے ،

اس "ہلکے سے تموج" کے بعد مولانا نے شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی

تحریک لکھی، (سنہ ۱۲۴۲ھ) جس میں حضرت سید احمد شہید بریلوی، اہل صادق پور اور ان کے عام ماننے والوں پر اُنھوں نے نہایت سخت اور ناروا حملے کئے، ساتھ ساتھ نجد اور یمن کے مشہور اہلِ علم اور نامور محدثین کو بھی اس سلسلے میں دھر گھسیٹا، اس کتاب پر ایک مفصل تنقید معارف کے چار نمبروں (فروری مارچ، اپریل، مئی ۱۹۶۲ء) میں شائع ہو چکی ہے، جو اہلِ علم میں قبولیت کی نظروں سے دیکھی گئی۔

یہ کتاب اور "الفرقان" کا مقالہ، دونوں اہلِ علم اور خواص کے لئے تھے، عام اور معمولی لکھے پڑھے لوگ ان سے اچھی طرح فائدہ نہیں اٹھا سکتے، اس لئے ان کا دائرۂ اثر و نفوذ بہت محدود رہا، ان کے برعکس زیرِ نظر کتاب مولانا کے ایک لائق شاگرد اور معتقد نے آسان زبان میں لکھی ہے، جس میں ان کے تمام افکار یکجا اور پھیلا کر پیش کئے گئے ہیں، طرزِ بیان دلچسپ اور موثر ہے۔ واقعات تاریخی تسلسل اور افکار سلجھاؤ کے ساتھ بیان کئے گئے ہیں، غرض جہاں تک مولانا کے افکار و آراء کا تعلق ہے، یہ کتاب ان کے پیش کرنے میں پوری طرح کامیاب ہے، اور ہمیں یہ معتبر ذریعہ سے معلوم ہوا ہے کہ مولانا اس کتاب سے بالکل مطمئن ہیں، یہ دوسری بات ہے کہ یہ افکار کتاب و سنت کی روشنی میں کہاں تک قابلِ قبول ہو سکتے ہیں؟

کتاب تقریباً چار سو صفحوں پر پھیلی ہوئی ہے، اور تقریباً پوری اسلامی تاریخ پر مولانا کا تبصرہ اس میں آگیا ہے، وحدتِ انسانیت، انقلاب، اسلامی تصوف، اسلامی افکار میں قومی اور ملکی رجحانات، اسلامی ہندوستان، اکبرِ اعظم،

اورنگ زیب، شاہ ولی اللہ اور ولی اللّٰہی سیاسی تحریک، مختلف ابواب کے ماتحت مولانا کے خیالات و افکار کی تشریح کی گئی ہے۔

مصنف کا مقدمہ بھی اچھا خاصا دلآویز اور دلچسپ ہے، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ہمارا نوجوان طبقہ اس وقت کیسی ذہنی کش مکش اور فکری الجھاؤ میں گرفتار ہے۔

مولانا کے افکار کی تنقید اور مکمل جائزہ کے لئے بڑی فرصت اور پھیلاؤ کی ضرورت ہے، افسوس کہ نہ اس وقت ہمیں اتنی فرصت نصیب ہے، اور نہ ایک رسالہ کے محدود صفحات میں اتنی گنجائش ہے، سرسری طور پر ہم اتنا عرض کر سکتے ہیں کہ مولانا سندھی اسلام اور ہندوستانی قومیت کا ایک معجون مرکب پیش کرنا چاہتے ہیں تاکہ ہندوؤں کو اسلام سے وحشت نہ رہے، اور مسلمان بھی خوشی خوشی ہندوستانی قومیت کا جزو بن سکیں، اسی اعتبار سے وہ وحدتِ انسانیت اور وحدتِ ادیان کے قائل ہیں، مولانا کے نزدیک قرآن مجید بھی اسی "بنیادی فکر" کا ترجمان ہے:-

"اور یہ بنیادی فکر عالمگیر، ازلی، ابدی، اور لازوال ہے۔ قرآن میں بیشک اس کا جامہ عربی ہے"۔ (ص۳۵)

لیکن یہ عربیت "مشاہدۂ حق" کے بیان میں صرف ساغر و مینا کے طور پر ہے، (ص۳۵) اصل حقیقت تو وہی ہے، جو گیتا میں ہے، مولانا کے نزدیک گیتا حق ہے، لیکن اس کی جو غلط تعبیر کی گئی ہے، وہ کفر ہے، گیتا کے متعلق تو گیتا والے جانیں، لیکن قرآن مجید کے متعلق یہ کہنا صحیح نہیں کہ وہ مولانا کی وحدتِ انسانیت کا شارح ہے، اور نہ وہ وحدتِ ادیان کا قائل ہے، اس کا حامل تو ایک "دین حق" اور "ہدی"

لے کر آیا تھا، تاکہ ساری کائنات اس کی پابند ہو، اور اللہ کی زمین پر اُسی کا قانون نافذ ہو، مولانا جن قوانین و مذہبی اقتدار کو "رسوم" کہتے ہیں، وہ صرف رسوم نہیں، ان میں حدود اللہ بھی ہیں، اور حدود اللہ سے تجاوز کرنے والے کے لئے قرآن مجید کا لہجہ سخت ہے،

لیکن ہمارے مولانا تو "دینِ حق" کی دائمی برتری گویا مانتے ہی نہیں، ان کے نزدیک اب قرآنی حکومت کا زمانہ گزر گیا، اور گزری ہوئی چیز واپس نہیں آسکتی :-

"جو زمانہ گزر گیا، وہ پھر واپس نہیں آیا کرتا، جو پانی بہ جاتا ہے، وہ لوٹتا نہیں، قرآن پر عمل کر کے خلافتِ راشدہ کے دورِ اول میں صحابہ نے جو حکومت بنائی، اب بعینہ ویسی حکومت نہیں بن سکتی، جو لوگ قرآن کو اس طرح سمجھتے ہیں، وہ حکمت قرآنی کے صحیح مفہوم کو نہیں جانتے، بیشک خلافت راشدہ کی حکومت قرآنی حکومت کا ایک نمونہ ہے، لیکن یہ نمونہ بعینہ ہر دور میں منتقل نہیں ہو سکتا"

حکمتِ قرآنی سے مولانا کی جو بھی مراد ہو، مگر ہم اُسے شریعت سے الگ نہیں سمجھتے، جو حکمت شریعت سے بے نیاز کر دے، یا شریعت کو قرار واقعی اہمیت نہ دے، قرآنی حکمت نہیں کہی جا سکتی،

مولانا کے افکار میں یہ چیز بری طرح کھٹکتی ہے، کہ وہ اسلام کا قلاوہ بھی موجودہ انسان کی فلاح و بہبود کے لئے ضروری نہیں سمجھتے،

"مولانا نے فرمایا کہ میں دین کو اسی بنا پر انسانیت کے لئے ضروری

سمجھتا ہوں، کہ اس پر چلنے سے ہر فرد انسان کی انانیت بیدار ہوتی ہے، بدقسمتی سے لوگوں نے خاص اپنے خاندان یا صرف اپنے ملک کے خاص اور محدود مذہب کو دین حق مان لیا، اور جو ظاہری طور طریقوں میں اُن سے مختلف ہوا، اس کو کافر قرار دیا، اور یہ نہ دیکھا، کہ دین کا جو مقصود حقیقی ہے وہ اُن کے ہاتھ آتا بھی ہے یا نہیں"،

جانے ظاہری طور طریقوں سے مولانا کی مُراد کیا ہے ؟ کیا نماز پڑھنا، روزے رکھنا، زکوٰۃ کی ادائی، حج ادا کرنا، یہ سب طور طریقے ہیں، اور جو اُن کا قائل نہ ہو، وہ رب العالمین کی بارگاہ میں مقبول ہو سکتا ہے، ؟ اور پھر ہمیں بتایا جائے کہ "محدود مذہب" سے مُراد کیا ہے، ؟ کیا اسلامی شریعت بھی اسی محدود مذہب کی فہرست میں داخل ہے، ؟

اسلامی تصوف کے باب ص ۱۲۴ - ۱۶۳ میں مولانا کا بیان بہت دلچسپ، مفید اور سبق آموز ہے، یہ کون نہیں جانتا، کہ موجودہ ہندی تصوّف کا بڑا حصّہ ویدانت اور ہندو یوگیوں کے طریقوں سے ماخوذ ہے،" اصل جذبۂ تصوف جسے حدیث میں احسان کہا گیا ہے، یقیناً خالص اسلامی چیز ہے، لیکن موجودہ فنِ تصوّف، تزکیہ اور ریاضت کے نت نئے طریقے، بیرونی اثرات کی غمازی کرتے ہیں، مولانا فرماتے ہیں :-

"ہمارے بعض علماء اس سے بہت چڑتے ہیں، انھیں یہ گراں گزرتا ہے کہ مسلمان صوفیہ نے ہندوستان کے ویدانت سے استفادہ کیا، چنانچہ وہ ایسے تصوف کو غیر اسلامی قرار دیتے ہیں، ان ارباب علم و فضل

کی خدمت میں یہ گزارش ہے کہ ایک ہے جذبۂ تصوف اور ایک ہے علم تصوف، اس جذبۂ تصوف کو حدیث شریف میں احسان کا نام دیا گیا ہے، اور جس طرح اور علوم کی تدوین میں دوسری قوموں کی تحقیقات اور تلاش و جستجو سے مسلمانوں نے فائدہ اٹھایا، اسی طرح تصوف کے طرق میں بھی دوسری قوموں سے استفادہ کیا گیا،

"اسلامی تصوف پر سب سے زیادہ اثر ہندو ویدانتی کا ہوا ہے۔" (ص۱۳۱)

"یہاں پر ہمیں صرف اتنا عرض کرنا ہے کہ اسلامی تصوف ویدانت کے فکر سے متاثر ہوا۔ اور ہندوستان کے مسلمان صوفیا نے نفس باطنی کی اصلاح اور تصفیہ کے لئے ہندو یوگیوں سے ملتے جلتے طریقے اختیار کئے۔" (ص۱۳۲)

بہرحال حقیقت یہی معلوم ہوتی ہے، رہے ہمارے صوفی علماء تو انکی خفگی بجا ہے، یہ بزرگان دین، اور اللہ کے مرتاض بندے ان صوفیانہ ریاضتوں کو خالص اسلامی چیز سمجھتے ہیں، جب آپ کہیں گے کہ یہ چیزیں ہندوؤں سے لی گئی ہیں، تو ان کا نفس طبعی طور پر اس تلخ حقیقت کے قبول کرنے پر آمادہ نہیں ہوگا۔

لیکن مولانا کا مطلب دوسرا ہے، وہ یہ فرماتے ہیں، کہ مسلمان صوفیوں نے ہندو یوگ کو منقح کیا، اس کی اصلاح کی، اور اسی کو پاکیزہ شکل میں ہندوؤں کے سامنے پیش کیا،

"یہی وجہ ہے کہ ہمارا تصوف ہر سمجھ دار ہندو کو اپنی طرف کھینچتا

ہے۔ مولانا کا خیال ہے کہ اگر فرقہ وارانہ تعصبات نہ ہوتے، اور ہندوؤں کے دلوں میں مسلمانوں کی ہر چیز سے نفرت نہ پیدا کردی جاتی، تو کچھ بعید نہ تھا کہ مسلمان عارفین کے فیض سے ہر ہندو کے دل میں اسلامی تصوف گھر کر لیتا، اور ہندوستان کے سمجھدار طبقے اسلام کے گرویدہ ہوجاتے، (ص ۱۳۳)

مگر سب سے بڑی مشکل تو یہی ہے، کہ فرقہ وارانہ تعصبات شروع سے موجود ہیں، اور ہندوستانی قومیت سے میل کی کوئی کوشش بھی ہندوؤں کو اسلام سے قریب نہیں لاسکتی، البتہ ہوسکتا ہے کہ اس کھینچا تانی میں کچھ اسلام ہی کا رنگ پھیکا پڑجائے، یہ کوئی خواہ مخواہ کا اندیشہ نہیں ہے، ایسا پہلے بھی ہوچکا ہے۔ اکبر اور دارا شکوہ کی نامبارک کوششوں کا کیا یہی انجام نہیں ہوا۔

"اسلامی تصوف کی طرح تاریخ اسلام کا بھی مولانا نے اپنے نقطۂ نظر سے نہایت گہرا جائزہ لیا ہے۔ ان کا نقطۂ نگاہ یہ ہے کہ اسلام گو بین الاقوامیت کی دعوت ہے، مگر وہ قومیتوں کا انکار نہیں کرتا" (ص ۱۹۶)

وہ انسانیت، بین الاقوامیت، اور قومیت تینوں کو تسلیم کرتے ہیں، عقیدہ وحدت الوجود ان کے انسانی فکر کا ترجمان اور مظہر ہے، بین الاقوامیت کی جگہ وہ وحدت ادیان کو دیتے ہیں، قومیت کی تعمیر وہ خاص دین یا شریعت سے کرتے ہیں، وہ بیک وقت ان تینوں چیزوں پر ایمان رکھتے ہیں۔

"عقیدہ وحدت الوجود، وحدت ادیان، اور ایک مستقل دین کی جو

بالترتیب جُدا جُدا حیثیتیں ہیں، ان کی وضاحت کرتے ہوئے ایک دفعہ مولانا نے فرمایا، کہ ان کی مثال انسانیت، بین الاقوامیت، اور قوم کی ہے، میں انسانیت عامہ پر عقیدہ رکھتا ہوں، اور اسی بنا پر میں بین الاقوامیت پر بہت زور دیتا ہوں، لیکن انسانیت اور بین الاقوامیت پر عقیدہ رکھنے سے میرے نزدیک یہ لازم نہیں آتا، کہ قوم کے مستقل وجود کو نہ مانا جائے، قوم بین الاقوامیت، اور انسانیت، ایک سلسلہ کی مختلف کڑیاں ہیں، بعینہٖ میرا شخصی عقیدہ میرا قومی اور ملی مذہب، وحدتِ ادیان، اور وحدت الوجود، ذہنی ارتقاء کے مراحل ہیں"۔ (ص ۱۵۱)

گویا اسلام کی حیثیت آپ کے نزدیک صرف ایک قومی و ملی مذہب کی رہ گئی، وہ ایک عالمگیر "دین" نہیں رہا۔ لکھتے ہوئے جی کڑھتا ہے، پر کیا کیا جائے، کہ مندرجہ بالا اقتباس سے ایسا ہی کچھ سمجھ میں آتا ہے، ممکن ہے کہ یہ ہماری ناقص سمجھ کا تصور ہو۔

اسی قومیت اور وطن پرستی کے نشے میں مولانا عربوں اور عربی زبان اور عربی قرآن کے بارے میں ایسی باتیں کہہ گئے ہیں جو ہمارے نزدیک اسلام کی روح کے سراسر خلاف ہیں، ملاحظہ ہو:-

"....... بے شک ..... قرآن کا پیغام سب قوموں کے لئے تھا، لیکن آپؐ کی بعثت کا پہلا مقصد یہ تھا، کہ قریش کی اصلاح و تہذیب ہو جائے، .... چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی دو

حیثیتیں ہیں، ایک قومی، اور دوسری عمومی اور بین الاقوامی" (ص ۱۹۱)

"...... اس ذہنیت کا نتیجہ یہ تھا کہ عربی زبان کو مقدس مان لیا گیا، عربوں کو سب قوموں سے افضل بنایا گیا بے سوچے سمجھے قرآن کی عربی متن کی تلاوت کرنا ثواب ٹھہرا،......" (صفحہ ۱۹۲)

فہم قرآن پر زور دینا اور بات ہے، اور تلاوت کے ثواب سے محروم کرنا اور بات ہے، غالباً مولانا "تلاوت قرآن" کے ثواب کے منکر نہیں، عربی برتری اور عربی تفوق کی تردید میں شاید ان کی زبان سے نکل گیا ہو۔

"اسلام قومیتوں کا انکار نہیں کرتا۔ وہ قوموں کے مستقل وجود کو تسلیم کرتا ہے، اس میں وہ صرف صالح اور غیر صالح قومیت کا امتیاز کرتا ہے، وہ قومیت جو بین الاقوامیت کے منافی ہو، وہ اس کے نزدیک بے شک مذموم ہے، لیکن یہ کہ قوم کا وجود ہی سرے سے نہ رہے، مولانا کے خیال میں یہ ناممکن ہے" (ص ۱۹۶)

"اسلام کی دعوت "قومیت کی دعوت نہیں تھی، بلکہ اس نے قریش کی قومیت کو ایسی شکل دیدی کہ وہ بین الاقوامیت کے مرکز بن گئے" (ص ۲۰۰)

ایک مسلم کی حیثیت سے ہمیں مولانا کے اس "تفکر" کے قبول کرنے سے انکار ہے، اسلام قومیتوں کے نقطۂ نگاہ سے سوچتا ہی نہیں، اسلام قومیت کی تعمیر نہیں کرتا، وہ حزب کی تشکیل کرتا ہے، اسلام نے چند "اصول ومبادی" پیش کئے ہیں، جو انھیں قبول کرتا ہے، ان پر ایمان رکھتا ہے اور انھیں اپنی زندگی

کا دستور العمل بناتا ہے ، وہ اس "حزب" کا رکن ہے۔ یا یوں کہئے کہ وہ اسلام کی بین الاقوامی برادری میں شامل ہو جاتا ہے ، نسل اور جغرافیہ والی قومیت کا تصور بھی اس کے قریب نہیں پھٹکنے پاتا ، اصل یہ ہے کہ مولانا کے دل و دماغ پر روس اور سٹالن چھائے ہوئے ہیں۔ جس طرح سٹالن ، اشتراکیت کے اصولوں میں ترمیم کر کے اسے قومی رنگ دینے میں کامیاب ہو رہا ہے ، اسی طرح ہمارے مولانا بھی اسلام کو قومی لباس پہنانا چاہتے ہیں ، وہ ایسی قومی پارٹی بنانا چاہتے ہیں ، جو بین الاقوامی رجحان رکھتی ہو ، اسی لئے وہ ٹروسکی جیسے "مومن قانت" اشتراکی کے مقابلے میں اسٹالن جیسے ہوشیار اور زمانہ ساز کو پسند کرتے ہیں ۔ یہ سب کچھ ہم اپنی طرف سے نہیں کہہ رہے ہیں ، زیر نظر کتاب میں پورے نو صفحے ۲۲۰ - ۲۲۹ (ص) اسلام اور اشتراکیت کی مماثلت کے نذر کئے گئے ہیں ، افسوس کہ مضمون کی تنگ دامانی طول طویل اقتباس کی اجازت نہیں دیتی ، اس لئے صرف اس کا ابتدائی حصہ پیش کرنے پر اکتفا کرتے ہیں ، جس میں اس مشابہت و مماثلت سے برأت ظاہر کی گئی ہے ،

"حاشا و کلا ! ہمارا مقصود یہاں کسی قسم کا مقابلہ کرنا نہیں ہے ، اور نہ کسی طرح کی مشابہت ثابت کرنے کی غرض ہے ، لیکن تاریخ اسلام کے ان ادوار کو سمجھنے میں اس زمانہ کی ایک اور بین الاقوامی تحریک سے بڑی مدد مل سکتی ہے ، خوش قسمتی سے یہ تحریک ہمارے سامنے اٹھی ، ابھری اور پھیلی ، اور مختلف مراحل سے گزری ہے ،..... ہماری مراد اشتراکیت کی تحریک سے ہے ۔" (ص ۲۲۰)

غرض تو مشابہت ثابت کرنے کی نہیں ہے، لیکن اسلام کے تاریخی ادوار کو آپ دیکھتے ہیں اشتراکیت ہی کی تاریخ کی روشنی میں، شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک میں بھی ایک موقع (ص ۱۶۳ حاشیہ) پر یہ مماثلت پیش کی گئی ہے،
(نیز ملاحظہ ہو معارف مارچ ۱۹۴۲ء: ص ۲-۱۹۱، حاشیہ)

اسی قومیت کا فیض ہے کہ مولانا سندھی کی آزاد طبیعت پر تاریخ اسلام کے غیر عربی دور کی تنقید بھی شاق گزرتی ہے، بدقسمتی سے ہندوستان کے ممتاز مسلمان اہل قلم بھی عربیت کے دلدادہ ہیں، اس لئے ان سے بھی ہمارے مولانا خوش نہیں،

"...... ان کے (یعنی عربوں کے) اہل قلم نے تاریخ اسلام کے غیر عربی دور کو ہمیشہ زوال، نکبت اور بے دینی کا عہد ثابت کیا، اسلام کی تاریخ کا یہ تصور ٹھیک نہیں، ہماری بدقسمتی ہے کہ اس زمانے میں ہندوستان کے مسلمان اہل علم میں سے جن لوگوں نے بھی تاریخ اسلام پر کتابیں لکھیں، وہ عربی تصنیفات سے بہت متاثر ہوئے، اور چونکہ عربی زبان کو ہمارے ہاں مقدس سمجھا جاتا ہے، اور اس زبان میں جو کچھ بھی لکھا ہوا ہو، اس کو الہام کا درجہ دیا جاتا ہے، اس لئے یہ خیال ہندوستان کے اہل قلم میں بھی عام ہوگیا"، (ص ۲۴۰)

ہم مولانا کو یقین دلاتے ہیں کہ عربی زبان میں لکھی ہوئی ہر چیز کہیں بھی الہامی نہیں خیال کی جاتی؛ عربی زبان میں الہامی اور مقدس چیز صرف ایک ہے، اور وہ ہے کتاب اللہ، جس کے تقدس سے شاید ان کو بھی انکار نہ ہو، رہی تاریخ اسلام کے بعض غیر عربی ادوار کی تنقید و تنقیص تو اس کے ذمہ دار وہ عجمی ہیں، جو

اسلام کی صراطِ مستقیم سے دُور جا پڑے،

قومیت اور وطن پرستی کا جذبہ اچھے خاصے ہوشمند مفکر اور وسیع النظر عالم کو راہِ اعتدال سے کتنا دُور لے جا سکتا ہے، اس کا اندازہ مولانا کے ان خیالات سے ہو سکتا ہے، جو زیرِ نظر کتاب میں "اسلامی افکار میں قومی اور ملکی رجحانات" کے عنوان سے مرتب کئے گئے ہیں، (ص ۲۰۲-۲۴۲)

"یہ صحیح ہے کہ دینِ اسلام کسی ایک ملک، قوم یا زمانہ کے لئے مخصوص نہیں، اسلام تمام انسانیت کا دین ہے اور قرآن کریم انسانیت کے اسی دین کا ترجمان (اور قانون) ہے۔"

اس عالمگیر قانون کو حجاز میں عملی جامہ پہنایا گیا، یہ جامہ اس عالمگیر قانون کی ایک تعبیر ہے، جو زمانہ، ماحول، اور اہل حجاز کی طبیعت کے مطابق کی گئی۔ اس تعبیر کو اصل قانون کی طرح عمومی اور ابدی سمجھنا ٹھیک نہیں، (ص ۲۴۲)

آپ سمجھے یہ حجازی تعبیر کیا چیز ہے؟ ہم سیدھے سادے مسلمان تو اسے محض "حجازی تعبیر" کہنے کی جرأت نہیں کر سکتے ہیں، اس کا اصلی نام "سنّت" ہے جو قرآن شریف پر زائد تو نہیں، لیکن اس کی تفصیل و تشریح ضرور ہے، ائمۂ اسلام، سنّت کو کتاب اللہ سے الگ نہیں قرار دیتے بلکہ اسی کا تتمہ سمجھتے ہیں، لیکن مولانا فرماتے ہیں:-

"دین صرف قرآن میں منحصر ہے: اور قرآن ہی دین کا قانون اساسی ہے ...... اسلام کی اجتماعی اساسی تحریک قرآن شریف میں منضبط ہے، اور وہ غیر متبدل رہے گی، لیکن جہاں کہیں کسی قانون پر عمل درآمد شروع

ہوتا ہے، تو مخاطبین کی حالت کے مطابق چند تمہیدی قوانین بنائے جاتے ہیں، قانون اساسی تو غیر متبدل ہوتا ہے، لیکن تمہیدی قوانین ضرورت کے وقت بدل سکتے ہیں، ہم سنت انھیں تمہیدی قوانین کو کہتے ہیں۔"

"سنت" مولانا کے نزدیک حجازی یا مدنی سوسائٹی کی ترجمان ہے، اس لئے اس میں ان کے نزدیک تبدیلی ہوسکتی ہے، یہ نظر عنایت سنت ہی پر بس نہیں کرتی، بلکہ اس کے بعد ایک قدم آگے بڑھ کر وہ قرآن کے احکام کو بھی ابدی اور عالم گیر نہیں مانتے :-

"مولانا کے نزدیک بھی قرآن میں کہیں کہیں جو احکام ہیں، وہ دراصل ایک مثال کی حیثیت رکھتے ہیں، ان احکام کو اپنی خاص شکل میں ابدی اور عالمگیر ماننا صحیح نہیں، عرب کے خاص حالات میں قرآن کے عمومی پیغام کو صرف ان احکام کے ذریعے ہی عملی صورت دی جا سکتی تھی" (ص ۲۵۲)

ایک دوسرے انداز میں اس کی تشریح ملاحظہ ہو :-

"مولانا فرماتے ہیں کہ نبوت انسان کی جبلی استعداد کا انکار نہیں کرتی، اور انسان کی جبلی استعداد اس کے خاص ماحول ہی سے بنتی ہے، مثلاً ہندوستان میں فطرۃً ذبح حیوانات پسندیدہ نہیں، اس لئے اگر کوئی ہندوستانی ذبح حیوانات سے بچے، (یعنی اپنے اوپر حیوانات کا گوشت حرام کرلے) تو اس کا یہ فعل خلاف نبوت نہ ہوگا" (ص ۲۵۵)

یہ سب اسی جذبۂ وطن پرستی کے مظاہر ہیں، جو مولانا کی رگ و پے میں سرایت

گئے ہوئے ہے، اور جس کی کھوج میں انھوں نے مسلمانوں کی پوری تاریخ کھنگال ڈالی ہے،

احکام قرآنی کی تبدیلی اور تغیر کے متعلق ایک اور ارشاد ملاحظہ ہو، جو بالکل واضح اور کسی تبصرے کا محتاج نہیں:-

"غیر عرب اقوام کے لئے اس پیغام (یعنی قرآن کریم) کو جو بظاہر عربی شکل میں تھا، اپنانے میں جو دقتیں پیش آئیں، دو طرح سے حل کیا گیا، عربوں کو دوسری قوموں پر حکمرانی حاصل ہو گئی تھی، ان قوموں کے عوام نے تو شریعت کو اس لئے مان لیا کہ یہ حکمرانوں کا قانون تھا.... .... البتہ دوسری قوموں کے خواص کے لئے اس قانون کو اپنانے میں جو رکاوٹ ہو سکتی تھی، وہ یوں دور ہو گئی، کہ اس قانون میں لچک تھی، غیر عرب اقوام کے خواص کو اجازت تھی، اگر وہ چاہیں تو عربی قانون کو بجنسہ قبول کر کے عرب بن جائیں، یا اُس کی روشنی میں اپنے لئے ایک قومی قانون بنالیں،" (ص ۲۶۱)

ہم نہیں سمجھ سکتے کہ "لچک" سے مولانا کیا مراد لیتے ہیں؟ پھر اگر لچک کی تاویل بھی کر لی جائے، تو قومی قانون کی کوئی توجیہ نہیں ہوتی، رہ رہ کر خیال ہوتا ہے کہ سب اُسی "وطنیت" کے جراثیم ہیں، جو مولانا سندھی جیسے دیدہ ور اور نکتہ رس عالم کو کعبہ سے ترکستان کی طرف لئے جا رہی ہے، ان کی ہڈیاں پھولوں میں رہیں، عارف لاہوری نے کتنا سچ کہا تھا:-

ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے　　جو پیرہن اس کا ہے، وہ مذہب کا کفن ہے - (اقبال) -

ہر چیز کی ایک حد ہوتی ہے ، راقم اپنی سادہ لوحی سے یہ سمجھا تھا، کہ جذبۂ وطنیت کی بھی کوئی نہ کوئی حد ہوتی ہوگی، مگر مولانا سندھی کے افکار و سیاسی تعلیمات سے واقفیت کے بعد اس خیال کی غلطی آشکارا ہوگئی ، مسئلہ خلق قرآن اور اُس کی قومی تشریح پر مولانا نے جو خیالات ظاہر فرمائے ہیں، ان کو پڑھ کر یقین ہوگیا ، کہ اس جذبۂ وطن پرستی کی کوئی حد نہیں ، اور نہیں کہا جا سکتا ، کہ اُس کی غتنہ سامانیاں کہاں جا کر دم لیں گی ، ممکن ہے بعض سیدھے سادے عقیدت مندوں کو یہ جملے ناگوار معلوم ہوں ، مگر راقم ان سے ذرا صبر کی درخواست کرے گا ، آئیے ذرا جی کڑا کر کے مسئلہ خلق قرآن کی قومی تعبیر سن لیجئے ، اس کے بعد آپ کو فیصلے کا حق ہوگا ، اب تک اشتراکیوں کی یہ خصوصیت مشہور تھی ، کہ وہ دُنیا کی تاریخ کی تعبیر معاشی عوامل کے ذریعہ کیا کرتے ہیں ، مگر اب معلوم ہوا کہ وہ اس خبط میں منفرد نہیں۔ ہمارے بعض ارباب فکر کا بھی یہ کمال ہے کہ اسلام کی پوری تاریخ کی تشریح و تعبیر قومی نقطۂ نظر سے کر لیتے ہیں۔ ایک نمونہ ملاحظہ ہو ،

" مامون کے زمانہ میں خلق قرآن کا بھی مسئلہ اُٹھا ، ایک گروہ کہتا تھا ، کہ کلام الٰہی جو خدا کی صفات قدیمہ سے ہے وہ تو قدیم ہے ، لیکن جو الفاظ آنحضرت پر نازل ہوتے تھے ، وہ مخلوق اور حادث تھے ، محدثین کہتے تھے کہ کلام الٰہی ہر حال میں قدیم ہے ۔ مامون نے پہلے گروہ کی حمایت کی ، اور اس خیال کو سلطنت کا اصولی مسئلہ بنا دیا اور محدثین کی قیادت امام حنبل (احمد بن حنبل) نے فرمائی ، خلق قرآن کے اس تنازع کے متعلق مولانا فرماتے ہیں ، کہ مامون کے زمانہ میں عربوں

کے ہاتھ سے سیادت کے سب ذرائع چھن چکے تھے، لے دے کے ایک زبان رہ گئی تھی، اور اب وہ اسے خاص الہی زبان منوانے پر مصر تھے، عجمی مسلمان قرآن کی تعلیم تو من جانب اللہ مانتے تھے، لیکن قرآن کے الفاظ کو وہ قرآن کے معانی یعنی اصل تعلیم کی طرح قدیم اور غیر فانی تسلیم کرنے کو تیار نہ تھے، عربی الفاظ پر زور دینے والے حقیقت میں عربی تفوق کے قائل تھے،......

محدثین کا اصرار تھا کہ قرآن کریم کے الفاظ کو غیر مخلوق مانا جائے، اور یا اس مسئلہ کو گول مول ہی رکھا جائے، کیونکہ عربی الفاظ کو مخلوق ماننے سے عربی تفوق پر زد پڑتی ہے"۔ (صفحہ ۲۶۶)

ان افکار زریں کو پڑھیے اور مولانا کی جودت طبع کی داد دیجئے، یا پھر مسلمانوں کی بدقسمتی کا ماتم کیجیے کہ ان کے اہل نظر و فکر راہ حق سے کس قدر دور ہوتے جاتے ہیں؟ فتنہ خلق قرآن کی یہ تشریح بالکل غلط اور واقعات کے خلاف ہے، بات اتنی تھی کہ مامون کو مناظرہ کا شوق تھا، عیسائیوں سے مناظرے میں کلام اللہ کو حادث کہہ گیا، کہ عیسیٰ (علیہ السلام) کلمۃ اللہ ہو کر مخلوق ہوئے، تو پھر قرآن کلام اللہ ہوتے ہوئے کیوں مخلوق اور حادث نہ ہو؟ ادھر سے مطالبہ ہوا کہ تمہارے علماء تو قرآن کو مخلوق اور حادث نہیں کہتے، حکومت کا نشہ تو ہوتا ہے، دیر کیا تھی، دربار میں علماء کی طلبی ہوئی، کمزور دل والے اور زمانہ ساز علماء کی کبھی کمی نہیں نہیں رہی،... لیکن انہی میں چند ایسے ارباب عزیمت و استقامت بھی تھے جنھوں نے پوری پامردی اور بہادری کے ساتھ اس فتنہ کا مقابلہ کیا، انھیں اذیتیں دی گئیں،

قید خانوں میں طرح طرح سے پریشان کیا گیا، لاکھوں کے مجمع میں بلا بلا کر دُرّے مارے گئے، بدن زخموں سے چُور ہو گیا، مگر یہ اللہ کے بندے راہ حق سے نہ ہٹے، اور تاریخ پر ایک مستقل نشان چھوڑ گئے، آج پوری اسلامی تاریخ میں حسین بن علی (رضی اللہ عنہ وعن والدیہ) کے بعد احمد بن حنبلؒ کا موقف اپنی نظیر نہیں رکھتا، دنیاوی اور مادہ پرست تحریکوں سے مقابلہ مقصود نہیں، مگر یہ سبیل تفنن عرض کیا جاتا ہے، کہ اگر مولانا کا جی چاہے تو انقلاب روس اور جدید ترکی کی تاریخ کھنگال کر دیکھ لیں، ابن حنبل کی استقامت اور برداشت کی مثال مشکل سے ملیگی:۔

اُولٰئک آبائی فجئنی بمثلھم اذا جمعتنا یا جریر المجامع

ذہانت اور اُپج سے ایک انوکھی بات کہہ دینا آسان ہے، مگر اُسے ثابت کرنا مشکل ہے، کہاں عربی تفوق کا جذبہ، اور کہاں ابن حنبلؒ اور ان کے رفیقوں کا افضل الجہاد شتان مابین الارض والسماء مولانا سندھی نے زیادتی اور ظلم کی حد کردی، ابن حنبل کا تو یہ عالم تھا کہ دُرّے پڑ رہے ہیں، تہ بند کھلا پڑتا ہے، بدن لہو لہان ہو رہا ہے، وقت کا سب سے بڑا شہنشاہ (معتصم باللہ) کہتا ہے، کہ اب بھی کہہ دو صرف زبان سے مخلوق کا لفظ ادا کر دو۔ مگر لب پر جاری ہوتا ہے، تو یہ مشہور دما ثور فقرہ:۔

اعطونی شیئًا من کتاب اللہ عزوجل اوسنۃ رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم حتی اقول بہ (جلاء العینین ص۱۲۴-۱۲۶)

مگر یہ یورپ کی مادیت کا لوہا ماننے والے کہتے ہیں کہ وہ پیکر صداقت و عاشق سنت صرف عربی زبان اور عربی تفوق کی خاطر اپنی جان گنوانے پر تلا ہوا تھا، اللہ جانتا ہے کہ ان ائمہ صدق وصفا کے ایمان و اخلاص پر اس سے زیادہ بدنما بہتان

نہیں اُٹھایا جا سکتا، وسیعلم الذین ظلموا ای منقلب ینقلبون

مولانا کہتے ہیں کہ محدثین کا اصرار تھا کہ قرآن کے الفاظ کو غیر مخلوق مانا جائے یا اُسے گول مول رکھا جائے، اس گول مول کی حقیقت یہ ہے کہ سلف کا ایک طبقہ صفات باری کے بارے میں بے انتہا محتاط تھا، امام مالک کا مشہور قول ہے :۔

"الاستواء معلوم والکیف مجہول والسوال عنہ بدعۃ"

اسی طرح کلام الٰہی کے بارے میں ایک طبقہ کہتا تھا :۔

القرآن کلام اللہ لا اعرف مخلوق او غیر مخلوق،

یہ گول مول ضرور ہے مگر ٹال مٹول کا گول مول نہیں، اس اجمال کی تہ میں عقیدہ کی پاکیزگی اور ایمان کا رسوخ ہے، اور یہ چیز استہزاء کی بجائے رشک کی مستحق ہے،

اسی سلسلہ میں ایک بات اور مولانا فرماتے ہیں،

"عجمی مسلمان قرآن کی تعلیم تو منجانب اللہ مانتے تھے، لیکن قرآن کے الفاظ کو وہ قرآن کے معانی یعنی اصل تعلیم کی طرح قدیم اور غیر فانی تسلیم کرنے کو تیار نہ تھے"

اس پر چند سوال پیدا ہوتے ہیں :۔

(۱) دورِ عباسی کے وہ کون عجمی مسلمان تھے، کیا عقیدۂ خلق قرآن کے قائلین اور منکرین کی تقسیم نسل اور قومیت کی بنیادوں پر تھی؟

(۲) قرآن کے الفاظ کو غیر فانی تسلیم کرنے کے معنی یہ تو نہیں کہ وہ من جانب اللہ بھی نہیں، مولانا کے بعض بیانات سے یہ شبہ پیدا ہوتا ہے :۔

"در اصل بات یہ ہے کہ ایک عجمی کی عقل یہ سمجھ ہی نہیں سکتی، کہ اللہ

کی تعلیم جو تمام زبانوں اور سب دُنیا کے لئے ہے، وہ عربی اسلوب بیان اور عربی نظم الفاظ کی پابند ہو، عجمی ذہن کے لئے قرآن کے الفاظ کا غیر مخلوق سمجھنا ناممکن ہے، وہ تو معانی کو قرآن سمجھے گا۔" (ص ۲۶۰)

"وہ تو معانی ہی کو قرآن سمجھے گا،" اس فقرہ سے شبہ ہوتا ہے، کہ کہیں کچھ اور تو نہیں مراد لیا جارہا ہے؟

مولانا یہ بھی فرماتے ہیں کہ

"مامون کے زمانے میں عربوں کے پاس لے دے کے ایک زبان رہ گئی تھی، اور اب وہ اسے خالص الٰہی زبان منوانے پر مصر تھے۔" (ص ۲۶۶)

دریافت یہ کرنا ہے کہ آپ عربی زبان کو کسی درجے میں الٰہی زبان مانتے بھی ہیں؟ خاص وعام کی بحث تو بعد کی چیز ہے، جہاں تک اسلام کا تعلق ہے مسئلہ بالکل صاف ہے، قرآن مجید اللہ کا کلام ہے، جو اس میں شک کرے، اس کے کفر میں شک وشبہ کی کوئی گنجائش نہیں۔ یہ بھی واضح ہے کہ یہ اللہ کا کلام (قرآن مجید) عربی زبان میں ہے تو اب عربی زبان، الٰہی زبان ہوئی یا نہیں؟ مگر آپ کی عجمیت تو صرف معانی ہی کو قرآن سمجھتی ہے، اور آپ کے نزدیک اللہ کی تعلیم عربی اسلوب بیان اور عربی نظم الفاظ کی پابند ہو ہی نہیں سکتی۔

اب یہ باب ختم ہوتا ہے، آخر میں ایک قومی نعرہ اور سُن لیجئے، نعرہ ہے تو وطن پرستانہ مگر زبان علم اور حکمت کی اختیار کی گئی ہے:-

"مولانا کے نزدیک دلّی بھی دمشق و بغداد اور بخارا کی طرح مسلمانوں کے ایک مستقل مرکز کی حیثیت رکھتی ہے، جس طرح عرب مسلمان ایک مستقل

قوم تھے، اور ان کا سیاسی مرکز دمشق اور بغداد رہا، اور ایرانی مسلمان ایک مستقل قوم ہیں، اور انھوں نے بخارا کو اپنا مرکز بنایا، اسی طرح ہندوستانی ایک مستقل حیثیت رکھتے ہیں، ان کی اپنی زبان ہے، اپنا فقہی مذہب ہے، اپنا علم کلام اور خاص حکمت ہے، جس طرح ایرانیوں نے عربوں سے اپنی قومی شخصیت منوائی، اور ایرانی زبان، ایرانی فقہ، ایرانی علم کلام، اور ایرانی تمدن، مسلمانوں کی بین الاقوامی برادری کا ایک مستقل جزو بن گئے، اس طرح ہندوستانی مسلمان بھی ایک مستقل قوم ہیں؛

(ص ۲۷۲)

ایرانیوں نے جس طرح اپنی قومی شخصیت منوائی، اس کی بڑی دردناک داستان ہے، اس کا ذکر نہ چھیڑا جاتا، تو اچھا تھا، رہا مسلمانِ ہند کا اپنا فقہی مذہب تو ہمیں اس کا علم نہیں، ان کی اکثریت فقہ حنفی کی پابند ہے، جو صرف ہندوستان میں محدود نہیں، امام اعظم اور ان کے جانشینوں کی مرتب کردہ فقہ افغانستان، ترکستان، اور عربی ملکوں میں بھی رائج ہے، نیز خود اہل ہند کی ایک بڑی تعداد اہل حدیث ہی، جو محدثین کے طریقے پر چلنا اپنے لئے سرمایۂ سعادت خیال کرتی ہے، ممکن ہے، مولانا کا دماغ ان کا فکری وجود تسلیم نہ کرتی ہو، مگر ان کا وجود ہے، اور بہت نمایاں، موجودہ ہندوستان کے بعض چوٹی کے علماء عقائد اور فقہ دونوں میں محدثین اور سلف کا مسلک رکھتے ہیں،

مولانا کا ارشاد ہے کہ ہندوستانی مسلمان ایک قوم ہیں، اب اسکی بولیاں ملاحظہ فرمائیے:۔

"اکبر تغلقوں کی طرح نہ تو قاہرہ کے عباسی خلفار کی دینی حاکمیت کو تسلیم کرتا تھا، اور نہ اُسے اپنے باپ ہمایوں کی تقلید میں ایران کے شیعہ بادشاہوں کی سرداری گوارا تھی، چنانچہ اس نے ہندوستان میں ایک مستقل صاحب اقتدار سلطنت کی بنیاد رکھی، یہ خالص ہندوستانی سلطنت کی ابتدا تھی۔"

یہ ہے مولانا کی ہندوستانی سلطنت کا نمونہ، جس کا وہ خواب دیکھ رہے ہیں، اکبری بدعات کے خلاف حضرت مجدد الف ثانی کے جہاد سے کون واقف نہیں، اس کی تازہ تشریح بھی ملاحظہ فرمائیے:۔

"بدقسمتی سے ہندوستان کے حالات کچھ اس قسم کے تھے، کہ اس فکر سے ملک کی سیاسی زندگی میں خاطر خواہ نتائج نہ نکل سکے، بات یہ ہے کہ جس طرح مامون کے اقدام سے عربی ذہن کے تفوق پر زد پڑتی تھی ...... اسی طرح اکبر کے زمانہ میں بھی ہندوستان کے مسلمان حکمران طبقوں نے محسوس کیا، کہ اکبری مسلک سے اسلام کی برتری کو صدمہ پہنچے گا، اور اس کے ساتھ ان کی سیادت بھی خطرہ میں پڑ جائیگی، چنانچہ یہاں بھی اکبری فکر کے خلاف بغاوت ہوئی، اور عالمگیر کے زمانہ میں امام ربانی مجدد الف ثانی کے رجحان کو حکومت کا اصول تسلیم کر لیا گیا۔" (ص ۳۸۹)

گویا امام ربانی بھی مسلمان حکمران طبقوں کے جذبۂ سیادت و تفوق کی تبلیغ کر رہے تھے، کہاں کی بات کہاں جا پہنچی ہے۔

ہندوستانی قومیت کے پرستاروں کے نزدیک اکبرِ اعظم سے زیادہ چہیتا کون ہو سکتا ہے؛ طبعی طور پر مولانا اس کے بڑے مداح ہیں:-

چنانچہ اکبر پہلا مسلمان فرمانروا ہے جس نے اس ملک میں آزاد اسلامی ہندوستانی سلطنت کی بنیاد رکھی، جو نہ ایران کی حلقہ بگوش تھی اور نہ عثمانی سلاطین کے تابع، یہ مسلمانوں کی قیادت میں ہندوستان میں قومی حکومت کی تشکیل تھی، اور اسلام کے اصول و قوانین کے اندر ہندوستانی قومیت اور ان کے تمدن اور تہذیب کو زندہ کرنے کی کوشش"، (ص ۲۹۳)

بالکل صحیح! یقینی اکبر کی حکومت ہندوستانی قومیت اور ہندو تمدن و تہذیب کو زندہ کرنا چاہتی تھی، مگر سوال یہ ہے کہ کیا اسلام کے اصول و قوانین کے اندر رہ کر ایسا ممکن بھی ہے؟

مولانا کے نزدیک وحدۃ الوجود کا عقیدہ اکبر کے فکر کی اساس تھا، اور اسی پر اس کے دینِ الٰہی کی بنیاد رکھی گئی تھی، (ص ۲۹۷-۲۹۶)، معلوم نہیں وحدۃ الوجود کے ماننے والے مولانا کے اس نظریہ کے متعلق کیا رائے رکھتے ہیں،

اس سلسلہ میں مزید ارشاد ہوتا ہے:-

"اکبری سیاست ایک دینی فکر کا نتیجہ تھا، جس کا اساس وحدۃ الوجود کا عقیدہ تھا...... جہانگیر کے زمانے میں امام ربانی نے ابن عربی کے عقیدۂ وحدۃ الوجود کی تردید کی، اور اس پر جس سیاست کی بنا پڑی تھی، اُسے غلط ٹھہرایا، امام ربانی کے مکتوبات سے معلوم ہوتا ہے، کہ سلطنت کے بڑے بڑے با اقتدار سرداروں سے اُن کی خط و کتابت رہتی تھی،

اور یوں بھی مسلمانوں کے حکمران طبقوں کا ان کی طرف مائل ہونا ایک طبعی امر تھا۔" (ص ۲۰۷)

دیکھئے وہی بات مولانا دوسرے انداز میں کہہ رہے ہیں، کہنا یہی چاہتے ہیں کہ امام ربانی اس وقت کے مسلمان حکمران طبقوں کی نمائندگی کر رہے تھے اور انھیں اکبر کی بدعات اور اس کے بداندیش وزیروں کی بیہودہ حرکت سے کوئی خاص اصولی اختلاف نہیں تھا، ورنہ مولانا سے زیادہ اسے کون جانتا ہے کہ معاملہ صرف ابن عربی کے عقیدۂ وحدت الوجود کا نہیں تھا، معاملہ دین کا تھا، اکبر نے اس دین ہی کے خلاف علم بغاوت بلند کیا تھا، جو حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم اس دنیا میں لے کر آئے تھے، اگر حضرت امام ربانی مجاہدانہ میدان میں نہ آتے، تو نہ اورنگ زیب پیدا ہوتا، اور نہ ہم آپ اس حال میں ہوتے، لیکن ہمارے مولانا ہیں کہ اکبر کی شہنشاہیت کو ہندوستانی اسلامی حکومتوں کا نام دیئے جا رہے ہیں:-

"اکبر کی حکومت حقیقت میں ہندوستانی اسلامی حکومت تھی، اسکے سیاسی مسلک میں ہندوستانیت کو اسلامیت پر ترجیح دی گئی تھی، کیونکہ ابتدائے کار میں اسلامی حکومت کو ہندوستانی بنانے کے لئے لابدی طور پر ہندوستانیت پر زیادہ زور دینا چاہیے تھا" (ص ۲۰۹)

خاکسار عرض کرنا چاہتا ہے کہ اسلامی حکومت ہندوستان میں تھی کہاں جسے اکبر اور اس کے حاشیہ نشیں "ہندوستانی" بنانا چاہتے تھے، مغلوں سے پہلے کی مسلمان حکومتوں کو کسی حال میں اسلام کی حکومت نہیں کہا جا سکتا، وہ مسلمانوں کی حکومتیں تھیں جن میں بادشاہ اچھے بھی ہوتے تھے اور برے بھی، اکبر پہلا بادشاہ ہے جس کے

دور میں وہ مسلمانیت بھی ختم کر دی گئی اور صرف اسی پر بس نہیں کیا گیا، بلکہ دین ہی کے بیخ دین سے اکھاڑ دینے کی مہم شروع کر دی گئی، اور ایک نئے دینِ الٰہی کی بنیاد ڈالی گئی۔ ممکن ہے مولانا کے نزدیک یہ ہندوستانیت ہو، مگر کتاب و سنّت رسول پر ایمان رکھنے والا اسے الحاد و زندقہ سمجھنے پر مجبور ہے،

اورنگ زیب کی دینداری اور مذہبی پالیسی کی توجیہہ بھی مولانا نے اپنے مخصوص انداز میں کی ہے جو سُننے کے لائق ہے۔ ہمیں اب تک نہیں معلوم تھا کہ عالمگیر حجاز پر بھی اپنا اقتدار چاہتا تھا اور اس کی سیاست کی تہ میں اسلامی دنیا کی قیادت کا جذبہ کام کر رہا تھا، ہم مولانا کو جھٹلانے کی جرأت تو نہیں کر سکتے، البتہ یہ عرض کرنا چاہتے ہیں کہ تاریخ سازی کے لئے بھی کچھ قرائن کی ضرورت ہوا کرتی ہے۔

بہرحال مولانا کی توجیہہ ملاحظہ ہو:۔

"اکبر کی سلطنت ہندوستانی اسلامی سلطنت تھی، اورنگ زیب چاہتا تھا کہ وہ اس ہندوستانی اسلامی سلطنت کے دائرہ اثر کو اتنی وسعت دے کہ اس کے اندر خیبر پار کے ملک بھی آجائیں، اور حجاز پر بھی اس کا اقتدار ہو، اور یہ اس وقت ممکن نہ تھا، جب تک وہ اپنی حکومت کو اسلامی رنگ نہ دیتا...... اورنگ زیب کے پیش نظر ہندوستان کے علاوہ اسلامی دنیا کی قیادت تھی، اس لئے (اس) نے اسلامیت کو مقدم جانا"

مولانا کو جمع اضداد میں کمال حاصل ہے، وہ اکبر اور عالمگیر دونوں کے مداح ہیں، اکبر پر اس لئے فریفتہ ہیں کہ اس نے خالص قومی ہندوستانی سلطنت کی بنیاد ڈالی، عالمگیر کی یہ ادا انھیں بھاتی ہے کہ اس نے بیرون ہند میں ہندوستان

کی عظمت کا جھنڈا بلند کیا۔

"دوسرے لفظوں میں اشوک سے ہزار ہا سال کے بعد ایک بار پھر ہندوستانی اس قابل ہوئے کہ وہ دوسروں کی سیاسی اور فکری ترکتازیوں کی آماجگاہ بننے کی بجائے اپنا پیغام باہر کی دنیا کو سنائیں، گو اشوک کے زمانہ میں یہ پیغام بدھ مت کا تھا، اور عالمگیر کے عہد میں یہ امام ربانی مجدد الف ثانی" کا پیغام تجدید اسلام تھا۔" (ص ۳۱۶)

فکری ترکتازیوں کا فقرہ قابلِ غور ہے، شاید مولانا کے نزدیک اسلام اور متقدمین ائمۂ اسلام کے اثرات بھی ترکتازیوں میں داخل ہوں۔

مولانا سندھی ہندوستان میں حکمت ولی اللہی کے داعی ہیں، اور انھیں شاہ صاحب کی کتابوں میں بے نظیر عبور حاصل ہے، مگر وہ شاہ صاحب کے افکار جس طرح پیش کرتے ہیں اس سے خود شاہ صاحب سے بدگمانی ہونے لگتی ہے، مولانا فرماتے ہیں کہ شاہ صاحب بھی اکبر اور عالمگیر دونوں کے قائل تھے، شاہ صاحب اکبر کے قائل ہوں، اس کی سیاست کے ثناخواں ہوں، یہ بات ناقابلِ قبول ہے، جب تک صریح شہادت نہ پیش کی جائے، بہرحال مولانا کا بیان ملاحظہ ہو،

"....... اہلِ فکر کی یہ جماعت سلطنت کے ان لوگوں سے واقف تھی وہ اکبر کے سیاسی اعمال کے حامی نہ تھے، لیکن جس نہج پر اکبر نے مختلف ملتوں کو ہم نوا کرنے کی کوشش کی تھی، وہ اصولاً اس سے متفق تھے، اسی طرح وہ عالمگیر کی اسلام پرستی کے قائل تھے، لیکن اسلام پرستی نے امورِ سلطنت میں جو سخت گیری کی روش اختیار کی تھی اس

کے خلاف تھے، شاہ ولی اللہ کے والد شاہ عبدالرحیم اور ان کے ہونہار فرزند امام ولی اللہ ان کے افکار کے مرتب کرنے والے ہیں۔" (ص ۳۱۹)

کیا یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ حجۃ اللہ البالغہ کا مصنف اس نہج سے اصولی طور پر متفق ہو، جو اکبر نے مختلف ملتوں کو ایک کرنے کے لئے اختیار کیا تھا،

زیر نظر کتاب میں ایک باب ولی اللّٰہی سیاسی تحریک پر بھی ہے (ص ۳۴۰- ۳۳۱) یہ گویا مولانا کی کتاب "شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک" کا خلاصہ ہے۔ اس خلاصہ میں بھی نجد ویمن کے محدثین، عام اہل حدیث اور بدنام و مظلوم وہابیوں پر نظرِ عنایت مبذول ہوئی ہے (ص ۳۳۵) جسے ہم یہاں نظر انداز کرتے ہیں، کہ ان پر تفصیلی گفتگو ہو چکی ہے، (معارف :- فروری، مئی ۴۳ء)

کانگریس پر بھی مولانا کے افکار قابل دید ہیں (ص ۳۷۴- ۳۴۱) مگر ہمیں انکی توجیہ و تشریح سے اتفاق نہیں، کہ ہم وطنیت اور قومیت کو اسلام کے لئے زہر قاتل سمجھتے ہیں، اور مولانا اس کے سرگرم داعی ہیں، وہ ہر تحریک اور ہر فکر میں وطن پرستی کا سراغ لگا لیتے ہیں، البتہ انھوں نے گاندھی جی اور کانگریس کی ہندوانہ قومیت سے متعلق بڑی معقول باتیں کہی ہیں، اسی سلسلے میں انھوں نے مولانا حسین احمد صاحب کی سیاست پر بھی دلچسپ انداز میں نکتہ چینی کی ہے:-

"مولانا نے فرمایا کہ تعجب ہے مولانا حسین احمد، مصطفےٰ کمال کی ترکی تحریک کے تو خلاف ہیں، لیکن حکومت برطانیہ کی عداوت میں اس پر

کبھی غور نہیں کرتے، کہ گاندھی جی ہندوستانی تحریک چلا رہے ہیں، اس سے ہندوستان کے مسلمانوں کی قومی شخصیت کو کس قدر نقصان پہنچنے کا امکان ہے۔" (ص ۳۵۹)

اس تحریر کے ختم کرنے سے پہلے جی چاہتا ہے کہ مولانا کا ایک اور وطن پرستانہ رجز ناظرین کی ضیافت طبع کے لئے پیش کر دیا جائے، خوبی یہ ہے کہ اس رجز کی تصنیف کا سہرا بڑے بڑے بزرگوں کے سر باندھا گیا ہے:-

'دیوبندی اسکول ہند کو کیا سمجھتا ہے، اس کے لئے سبحۃ المرجان' نام کی عربی تاریخ ہند پڑھئے، قدیم مذاہب ہند کے متعلق ان کے نظریات مرزا مظہر جانجاناں اور امام عبدالعزیز دہلوی کے مکتوبات میں ملیں گے، میں ان کی ترجمانی مختصر الفاظ میں یہاں کرتا ہوں، ہمارا ہندوستان، دنیا کی تاریخ میں عظیم الشان رفعت کا مالک ہے، پہلے دور میں اس نے سنسکرت جیسی زبان پیدا کی، کلیلہ و دمنہ جیسی حکمت کی کتاب لکھی، فوجی تمرین کا کھیل شطرنج ایجاد کیا، ریاضی میں یونان کا ہمسر بنا، الٰہیات میں ویدانت فلاسفی سکھانے میں جگت گرو بنا، اس سے ویدک دھرم اور بدھ دھرم دنیا میں پھیلے، اس نے مہاراجہ اشوک جیسے حکمران پیدا کئے، دوسرے دور میں قدیم انسانیت کی علمبردار سوسائٹی کو اسلام جیسے انٹرنیشنل پروگرام سے آشنا کرنے والا جلال الدین اکبر پیدا کیا، مشرقی ایشیا کی زبانوں کو ملا کر اردو جیسی انٹرنیشنل زبان پیدا کی، محی الدین عالمگیر جیسا پیدا کیا، جو تمام ممالک

ہند کو ایک قانون کا پابند بنا سکھا گیا۔ امام ولی اللہ جیسا فلاسفر پیدا کیا۔" (ص ۹ - ۳۴۸)

اس رجز کے اور مصرعے جیسے بھی ہوں، مگر اکبرو الا مصرعہ تو یقیناً غیر موزوں ہے، کہاں مولانا کا چہیتا اکبر اعظم اور کہاں اسلام کی دعوت!! اللہ اکبر لوٹنے کی جائے ہے۔

ارادہ ایک مختصر تبصرہ لکھنے کا تھا، مگر کوشش کے باوجود یہ تحریر کچھ نہ کچھ طویل ہو ہی گئی، پھر بھی نقد کا حق ادا نہ ہوا، ضرورت ہے کہ کوئی صاحب نظر عالم پوری کتاب پر بسیط و شرح کے ساتھ گہری تنقید کرے۔ راقم نے اپنی بساط کے مطابق صرف نمایاں اور زیادہ قابل اعتراض حصوں کی نشان دہی کر دی ہے۔